Die

Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre.

Eine historisch-kritische Abhandlung

von

Dr. Aloys Schmid,

Professor der Philosophie am k. Lyceum in Dillingen.

Als

Programm

zum Schluße des Studienjahres 1858/59.

Dillingen, 1859.

Druck der C. Kränzle'schen Buchdruckerei.



Die

Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre.

Eine historisch-kritische Abhandlung

von

Dr. Aloys Schmid,

Professor der Philosophie am k. Lyceum in Dillingen.

Als

Programm

zum Schluße des Studienjahres 1858/59.

Dillingen, 1859.

Druck der C. Kränzle'schen Buchdruckerei.

Einleitung.

Die gegenwärtige Abhandlung setzt sich zum Zwecke, die Gewißheitslehren des heiligen Thomas von Aquin und seines Gegners Duns Scotus einander gegenüberzustellen, zu vergleichen und kritisch zu beleuchten. Die Systeme dieser Denker, voll christlichen Weisheitsgeistes, voll tiefen Gedankenreichthumes, voll scharfer Dialektik gehören nicht bloß ihrem Jahrhunderte an, sondern allen kommenden Jahrhunderten. Die ihnen beiderseits zu Grunde liegenden Gewißheitslehren können darum auch heute nicht aufgehört haben, ein lebendiges Interesse des Geistes für sich zu beanspruchen.

Die Gewißheitslehre bezeichnet die in subjektiver Hinsicht fundamentalste Stelle eines Systemes: mit ihr steht es und mit ihr fällt es. In ihrer vollen, concreten Durchbildung wäre sie ein und dasselbe mit der spekulativen Erkenntnißlehre, die man in neuerer Zeit als philosophische Einleitungswissenschaft geltend zu machen suchte. Die Gewißheit müßte insofern als lebendiger Proceß aller Entwicklungsstufen des unphilosophischen und philosophischen Erkennens begriffen und dargestellt werden.

Von Thomas und Duns Scotus gemeinschaftlich wird zunächst die sensuale und die intellektuale Gewißheit unterschieden und die letztere selber wieder theils als Gewißheit des Sinnlichen theils als Gewißheit des Uebersinnlichen im Sinnlichen theils als Gewißheit der ersten Principien theils als Gewißheit der beweisbaren Vernunft-Wahrheiten theils als übernatürliche über den praeambulis fidei sich auferbauende Glaubensgewißheit unterschieden und bestimmt.

Alle diese verschiedenen Gewißheitsmomente, die unter Nachfolgendem der Reihe nach zur Entwicklung kommen sollen, finden sich in den Systemen jener Denker noch harmonisch ineinander verschlungen. Die neuere Philosophie dagegen hat sie zum Theil in die extremste Spannung gegeneinander versetzt, um aus dieser Spannung, dieser Entzweiung heraus eine desto vollere Vermittlung derselben wiederum anzubahnen.

Erster Abschnitt:

Die Thomistisch-Scotistische Gewißheitslehre in ihrer Polemik gegen die sensualistische und angeborene Gewißheit.

§. 1. Die extremen Standpunkte des Sensualismus und des Platonischen Intellektualismus nach Thomas und Duns Scotus.

Gibt es eine menschliche Gewißheit und wo ist sie zu finden? im Gebiete des Sinnlichen oder im Gebiete des Uebersinnlichen? im Sinne oder im Intellekte? oder in beiden zusammt, so daß auf dem Zeugniße Zweier die Gewißheit beruhte? ist sie erworben durch diese beiden oder ist sie angeboren?

1. Die griechischen **Sensualisten** lassen allen Unterschied von Sinn und Intellekt [1]) hinwegfallen zu Gunsten des erstern, zu Ungunsten des letztern. Alles Intellektuale soll ihnen zufolge aus bloßem Sinneseindrucke (per solam immutationem a sensibilibus) abgeleitet werden; nach Demokrit z. B. durch bloße Bilderausflüße aus den Objekten sinnlicher Empfindung. [2]) Dieses ist das — Eine Extrem.

2. Das andere Extrem bildet der Intellektualismus Platons. Zwischen dem Ueberſinnlichen und dem Sinnlichen, zwischen der Welt des Seins und der Welt des Erkennens reißt er vielmehr eine unausfüllbare Kluft auf. Eine Kluft zuvörderst nach Thomas a) zwischen dem Ueberſinnlichen und dem Sinnlichen sowohl außerhalb der Seele als innerhalb derselben. Außerhalb der Seele, insoferne nach ihm die allgemeinen Ideen z. B. die des Steines an sich, des Pferdes an sich, des Menschen an sich eine von aller sinnlichen Materie abgeschiedene Subsistenz haben und die individuellen Dinge nach verschiedenen Graden der Theilnahme aus sich ausströmen lassen. Innerhalb der Seele, insoferne nach Platon die intellektuale Erkenntniß selbstleuchtender Natur ist, und von den Sinnen aus nur erweckt, aber nicht verändert werden kann. Eine fernere Kluft reißt Platon auf b) zwischen der Welt des Seins und des Erkennens. Nur das körperliche Organ eines Sinnes, nicht dieser selbst, der gewißermassen geistiger Natur ist (quaedam vis spiritualis) sollen seiner Lehre zufolge von den körperlichen Gegenständen bestimmt und verändert werden; der Sinn selbst soll von den sinnlichen Gegenständen nur **erweckt** werden, um die sinnlichen Species derselben in sich selber zu formen und aus eigener Bildungskraft zu erzeugen. Um viel weniger noch als der Sinn kann nach Platon der Intellekt von sinnlichen Objekten aus eine Einwirkung bestimmender Art oder eine Veränderung (immutatio) irgend wie erleiden. Nur einen **erweckenden** Einfluß vermag er von ihnen zu erhalten, um zur Erkenntniß der übersinnlichen Wesenheiten oder der Ideen zu gelangen vermittelst der intelligiblen Species, die von letztern aus in den Intellekt hinüberströmen. [3])

Eine gewaltsame Außeinanderreißung all derjenigen Elemente, die zu einheitlichem Bestande zusammengeordnet sein müssen, mache daher, fährt Thomas weiter, den Charakter der Platonischen Denkweise aus. Die musterbildlichen Ideen und ihre sinnlichen Nachbilder, die intelligiblen Species und die sensiblen Objekte und ihre sensiblen und intelligiblen Species — alle diese Gegensätze sammt und sonders entbehren bei Platon einer durchgreifenden Vermittlung. So müsse es freilich kommen, daß die sensitive und intellektive Thätigkeit von aller körperlichen Existenz losgerissen und der Seele allein zugeschrieben werde anstatt dem aus Geist und Körper verbundenen Menschen. [4]) So müsse es freilich kommen, daß auch die intellektive Thätigkeit von der sensitiven losgerissen, daß sie **nicht durch Abstraktion aus dem Sinnlichen** (per abstractionem a phantasmatibus), sondern durch Theilnahme an den, selbst außerhalb der Seele **abstrakt** existirenden allgemeinen Ideen vermittelt werde. [5])

3. In der Consequenz dieser gewaltsamen Auseinanderreißung des im Menschen lebendig Verbundenen liege sodann nothwendig **das An- und Eingeborensein aller Gewißheit, der sinnlichen sowohl als der übersinnlichen.** Die sinnlichen Species seien der Seele nicht von Außen her eingedrückt, sondern ursprünglich schon eingesenkt worden. Um so mehr seien ihr die intelligiblen Species von Natur aus eingeboren worden (species naturaliter inditae), obwohl sie wegen der später eingetretenen, hemmenden Ver-

---

[1]) Der intellectus als Vermögen der übersinnlichen Anschauung und die ratio als Vermögen, von Bekanntem auf Unbekanntes zu kommen vermittelst diskursiver Bewegung, lassen sich, wenn Verwirrungen vorgebaut werden soll, nicht in die modernen Ausdrücke: Vernunft, Verstand umsetzen, wie es Viele gethan. Haben ja letztere Ausdrücke selber von Kant an eine vielbewegte, in den verschiedensten Metamorphosen sich ergehende Geschichte durchgelebt. Gegenwärtige Abhandlung entschlägt sich deßhalb einer Uebersetzung der Worte: intellectus, ratio.

[2]) S. theol. I q. 84 art. 6 resp. [3]) Diese Darstellung nach S. th. I q. 84 art. 6 resp. und art. 4 resp.

[4]) S. th. I. q. 84 art. 6 ad 2, q. 77 art. 5 ad 3. Oft schließe sich auch der hl. Augustin an Platonische Lehren überhaupt, an die letztere insbesondere an „non asserendo sed recitando“ (!) Ebend. und q. 84 art. 6 resp. und ad 2.

[5]) S. th. I q. 85 art. 1.

senkung in einen materiellen Körper von ihr vergessen worden seien und nur mühsam vermittelst der erweckenden sinnlichen Species zur Erinnerung gebracht werden könnten. Alles Erlernen erscheine sonach als bloße Erinnerung des Vergessenen; ein erworbenes Wissen gebe es nicht. [1])

4. Für den bisher geschilderten „Thomistischen Platon", ob es nun der wirkliche sei oder nicht, bietet die neuere Geschichte der Philosophie manche lehrreiche Parallele dar. Wie nach Cartesius und Leibnitz der Seele nicht nur die aprioris̄chen, sondern auch die sinnlichen Ideen als Erkenntnißmedien objektiver Wirklichkeit angeboren sind im weitern Sinne dieses Wortes, [2]) so soll es sich bei Platon deßgleichen verhalten, wenn wir der Darstellung des Aquinaten folgen. Und in beiden Fällen nach den nämlichen Motiven! Wie nämlich bei Cartesius und Leibnitz das System des physischen Einflußes der körperlichen Substanz auf die geistige dem Systeme der göttlichen Assistenz und der doppelten Verzweigung deßelben, dem Systeme des Occasionalismus und der präſtabilirten Harmonie Raum machen mußte, so daß in Consequenz dessen auch die Ideen sinnlicher Gegenstände nicht von Außen her erworben sein konnten, [3]) so soll es sich deßgleichen auch bei Platon verhalten, wenn wir der Darstellung des Aquinaten folgen. Wie ferners die Läugnung der physischen Wechselwirkung von manchen modernen Philosophen (de la Forge, Geulinx, Malebranche, Leibnitz) nicht bloß auf das Verhältniß der körperlichen und unkörperlichen Substanzen eingeschränkt, sondern darüberhin noch auf das Wechselverhältniß der körperlichen Substanzen untereinander ausgedehnt wird, so soll es sich deßgleichen bei Platon verhalten, wenn wir der Darstellung des Aquinaten folgen. Wie nach jenen der stoßweise wirkende oder der schon ursprünglich geordnete Wille Gottes an die Stelle der Naturcausalität tritt und die Dinge des Universums als zusammenhaltendes Band umschlingt, so soll nach Platon der neidlose Gott oder die allmittheilsame Idee der Ideen an die Stelle der Naturcausalität treten, sodaß die Ideen von Oben herab sich der Materie nach verschiedenen Arten und Stufengraden mittheilen, als formale Ursachen sich derselben eindrücken, einerzeugen, eingebären, dergestalt jedoch alle Thätigkeit der wirkenden Ursachen (causae efficientes) überflüssig machen. [4])

Der rothe Faden, der diese in Parallele gesetzten Lehrweisen durchzieht, ist das vom centralen Le-

---

[1]) S. th. I q. 84 art. 3 und 4 resp.: S. phil. II c. 83.

[2]) „Denique existimo illas omnes (ideas) esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quae illarum occasione formatur et sic idea ista debuit esse antea in nobis." Cart. epist. II, 55. Das Wort: idea wird von Cartesius und seinen Nachfolgern im Sinne von Vorstellungs- oder Erkenntnißmedium irgend eines Objektes (ideatum) gebraucht, bis ihm Kant seine höhere Bedeutung zu vindiciren begann. Während Cartesius gewöhnlich nur diejenigen Ideen als angeboren bezeichnet, die nicht aus sinnlicher Erfahrung ableitbar sind, die nicht in den Umkreis der ideae adventitiae und ideae fictae fallen, so erscheinen ihm anderweitig sogar die ideae adventitiae als angeboren, insoferne sie nämlich nicht durch den physischen Einfluß der körperlichen (ausgedehnten) Substanz auf die geistige (unausgedehnte) erzeugt werden. Es ist ferners eine allbekannte Leibnitzische Lehre, daß die Monaden keine Fenster haben d. h. ohne physischen Einfluß aufeinander bestehen und daß insofern auch die Ideen sinnlicher, aposteriorischer Wahrheiten als angeboren zu bezeichnen sind.

[3]) Es soll indeß nicht geläugnet werden, daß Cartesius an manchen Stellen einen physischen Wechselrapport von Körper und Geist zu behaupten scheint (vergl. Schaarschmidt: Des Cartes und Spinoza 1850 S. 31), wie er überhaupt in diesem Punkte äußerst schwankend ist (vergl. Sigwart: Die Leibnitzische Lehre von der präſtabilirten Harmonie 1822 S. 21 — 39, Sigwart: Spinozismus 1839 S. 27 und deßen Geschichte der Philos. II, 187).

[4]) „Sic igitur (Platonici) ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum" S. th. I q. 117 art. 1 resp. Ebenso q. 65 art. 4 resp. und de occultis operibus naturae opusc. 34, wo Thomas beiderseits diese formas materiae impressas, influxas bekämpft. Im Commentare zu Arist. met. I c. 6 faßt er das τό τί ἐστι und die ὕλη als causa formalis und causa materialis. Diese beiden allein habe Platon als Ursachen gelten lassen; da er aber die formale Ursache per accidens auch als Zweckursache gelten lasse, so erscheine nur die wirkende Ursache von ihm in den Schatten gestellt (met. I lectio 10 in fine).

benspricipe ausgehende Mitgetheiltsein aller materiellen und geistigen Formen entweder in der Weise des Occasionalismus mit seinem ständigen sich selbstaufhebenden Wunder oder in der Weise des Angeborenseins jener Formen einem ursprünglichen Gesetze zufolge. Der letztern Anschauungsweise huldiget, wenn wir die Darlegung des heiligen Thomas wiedergeben wollen, die Platonische Mittheilungslehre. Nach ihr sind der Materie ihre Formen und dem Geiste seine sensiblen und intelligiblen Formen angeboren. Von Innen aus kommt Alles und von Außen her kommt Nichts, ist das Grundaxiom dieser Lehre. Was sie in specifischer Weise auszeichnet, ist dieses, daß sie eine lebendige Causalitätsströmung auf dem Wege von Oben nach Unten hin anerkennt, aber nicht umgekehrt. Die urbildlichen, allgemeinen Ideen strömen als formale Ursachen in die Materie über nach verschiedenen Graden der Nachahmbarkeit, der Nachbildlichkeit. Als angeborne Erkenntnißformen dieses ihres urbildlichen und nachbildlichen Seins sind sie auch in die Seele übergeströmt. [1]) Fort und fort strömet auch die Seele Leben und Bewegung in ihren Körper aus. [2]) Nur vom Niedern auf das Höhere findet über die bloße Erregung hinaus keinerlei ursachliche Strömung, keinerlei Einwirkung statt. Nur abwärts fließt der Strom des Lebens, nicht aufwärts fließt er, er fließt nicht zurück an seine Quelle. [3])

5. Der „Scotistische Platon" weicht seiner Fassung, seinem Gepräge nach [4]) so wenig vom Thomistischen ab, daß wir die besondere Schilderung desselben uns ersparen können.

---

§. 2. Die Thomistisch-Scotistische Polemik gegen die beiden Standpunkte des Sensualismus und Platonischen Intellektualismus.

1. Platon und Aristoteles sind nicht bloß die Philosophen ihres Jahrhunderts, ihrer Nation und Religion; sie sind auch die Philosophen aller Jahrhunderte, aller Nationen und Religionen. In ihrem Alter ist ihnen ewige Jugend verliehen. Fort und fort wiedergeboren im Geiste nachgeborner Denker sind sie jedoch fort und fort Andere geworden. In wie wechselnder Gestalt der Auffaßung erscheint nicht Platon und Aristoteles im Geiste der Kirchenväter, der frühern Scholastik einerseits und der spätern Scholastik andrerseits? Wie ganz anders erscheint Platon nicht Albert dem Großen und seinem großen Schüler Thomas, die ihn wesentlich nur durch das Medium der Aristotelischen Schriften und ihrer Arabischen Commentatoren anschauten, und wie ganz anders nicht den Platonikern des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, die mit seinen Schriften selbst inniger vertraut geworden waren und in den ersten Enthusiasmus hierüber ausbrachen, einem Plethon nämlich, einem Beßarion, Marsilius Ficinus, Picus von Mirandola, Thomäus, Patricius? Ja, um nicht weiter zu gehen, in welch wechselndem Lichte erscheint Platon und Aristoteles nicht schon bei Thomas und Duns Scotus sowohl der Auffaßung als der Beurtheilung nach? Es ist daher strenge zu unterscheiden zwischen dem

---

[1]) „Sicut igitur ponebat (Plato) formas sensibiles, quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines, ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum, ab eis effluentes" S. th. I q. 84 art. 4 resp.

[2]) Thomas legt sogar Platon die Lehre zur Last, daß er die Seele, statt zur Form des Körpers, zur bloßen, äußerlich verbundenen Bewegerinn desselben gemacht habe S. ph. II c. 57: S. th. I q. 76 art. 1.

[3]) Nur eine Thätigkeit des Geistigen auf Geistiges nach dem Satze: Gleiches wird von Gleichem erkannt (S. th. I q. 84 art. 2 resp.), beziehungsweise eines höhern Geistigen auf ein von ihm bestimmbares niedrigere Geistige, nur eine Thätigkeit des Geistigen auf das per contactum virtutis durchdringbare Körperliche nehme Platon an, nicht eine Thätigkeit des Gleichgeordneten auf Gleichgeordnetes, des Niederen auf Höheres. Der menschliche Geist könne am Geiste, der Lehrer am Schüler bloßen Hebammendienst versehen und nicht mehr als dieses (S. th. I q. 117 art. 1: de verit. q. 10 art. 6 resp.) und die natürlichen Agentien können, wie schon berührt worden, die Materie zur Aufnahme der verschiedenen Formen nur disponiren und nicht mehr als dieses. [4]) Vergl. in met. I n. 84 — 109.

umgebildeten Platon und Aristoteles dieses oder jenes Systems und zwischen dem ursprünglichen. Es wäre vielmehr der Proceß dieser ihrer Umbildung, dieser ihrer Uebersetzung ins christliche Idiom allen detaillirten Einzelnheiten nach aufzuzeigen — eine Aufgabe, die noch zum größern Theile ihrer Lösung wartet.

2. In welches Verhältniß stellt sich nun der heilige Thomas zur Erkenntnißlehre der beiden genannten Denker? Er schließt sich zunächst ohne alle reformirenden Tendenzen der von Aristoteles behaupteten Fassung und Kritik der Platonischen Erkenntnißlehre an. Dieses allein soll mit Gegenwärtigem konstatirt werden ohne alle weiterausgreifende Metakritik dieser Kritik, ohne alle Beantwortung der Frage, ob der „Aristotelische Platon" der wirkliche sei oder nicht. [1])

Mit Recht habe Platon — so läßt sich Thomas vernehmen — die Entstehung der Sinneswahrnehmungen durch ein bloßes Herüberströmen körperlicher Bilder in die Sinnesorgane (per modum defluxionis), mit Recht habe er das bloße Aufgehenlassen des Intellektes in dem Sinne verworfen und von sich gewiesen. Der höhere Geistesmensch könne nicht als ein bloßes Produkt sinnlicher Einwirkungen begriffen werden; über den leidenden Sinn hinaus besitze er einen Quell eigener geistiger Thätigkeit, einen „thätigen Intellekt" [2]) Nimmermehr sei die selbstkräftig auftretende Thätigkeit dieses Intellektes mit den in ihrer Natur liegenden, nothwendigen Lebensprincipien (principia naturaliter nota) von Außen her ableitbar. Mit Recht habe insoweit Platon dem Sensualismus die Spitze geboten. Mit Recht habe er eine höhere Welt des Geistes geltend gemacht über der Sinnenwelt; nur habe er es bis zu einem förmlichen Bruche mit dieser letztern kommen lassen, sei also fälschlicher Weise von einem Extrem in das entgegengesetzte hinübergesprungen. Er entkleide die allgemeinen Formen aller sinnlichen Materie, mache sie zu abgeschiedenen Gespenstern, die in sich selber auf

---

[1]) Es ist bekanntlich — was nur anmerkungsweise erwähnt werden soll — eine in der neuesten Zeit wieder frischaufgenommene Frage, ob diejenige Deutung und Beurtheilung, welche Aristoteles dem Systeme seines Lehrers angedeihen ließ, in allweg eine den Sinn desselben treffende, rechte und gerechte gewesen sei oder nicht. Namentlich kommt es darauf an, ob nach Platon nicht schon innerhalb der Ideenwelt eine noch von der Herrschaft des νοῦς umschloßene Materie anzunehmen sei, die erst in der materiellen Sinnenwelt als solche hervorgetreten sei, um durch demiurgische Thätigkeit wiederum bewältiget zu werden? Ob nicht schon in der Ideenvielheit die Materie als Princip der Individuation involvirt liege? Ob in den Ideen der Geschwintigkeit und Langsamkeit, des Bettes, Tisches, der einzelnen Seelen u. s. w., wie sie Platon behauptet, gar keine Materie oder nur eine allgemeine eingeschloßen liege und nicht vielmehr eine Materie als Princip der Individuation, als ein Grund, welchem sich alles Höhere, Geistige, Allgemeine mittheilen kann nach verschiedenen Arten und Weisen besonderer und induvidueller Theilnahme? Wenn dieses Alles (was wohl immer eine schwebende Frage bleiben wird) dann wäre das Platonische System von Aristoteles zwar logisch-dialektisch weitergebildet worden, indem die individuellen, die sinnlichen Dinge nicht mehr als bloße Folgen sichmittheilender übersinnlicher Gründe, sondern hinwiederum selbst als vermittelnde Gründe dieser letztern aufgefaßt würden, wodurch die dialektische Bewegung des Proceßes erst ihre Allseitigkeit erlangte; aber dennoch wäre es nicht in seiner ganzen Tiefe von ihm ausgemeßen worden. Die Lehre von der ursprünglichen Idealwelt, ihrem Herabfall zur gegenwärtigen Welt des Uebels, zur materiellen Sinnenwelt, vom Herabfall der idealen Seele zur materiellen Leiblichkeit dieser Welt, die Lehre vom Angeborensein der Ideenwelt und vom Nichtangeborensein, von der Unnatürlichkeit dieser Welt des Uebels, die Lehre, daß diese Welt der materiellen Sinne die angebornen Ideen nur binden, nicht entbinden könne, daß sie nur anregen könne für den Zweck ihrer Wiedererinnerung im Erkennen, ihrer Wiederbringung für das gesammte Sein und Leben — all diese Lehren, die das „Christliche in Platon" ausmachen, wären jener Deutungsart zufolge von Aristoteles entweder in ihrer Tiefe nicht erkannt oder ihrem Werthe nach nicht anerkannt worden. Jene doppelte Bedeutung der Materie — denn daran hängt Alles, — ist in neuerer Zeit von Schelling, Franz Baader, Hoffmann, Weiße, Stallbaum u. s. w. in Anregung gebracht worden gegenüber der herrschenden Ansicht, die an Schleiermacher, Ast, Hegel, Ritter, Zeller u. s. w. in verschiedener Weise ihre Vertreter fand. Daß auch die hier des Nähern auseinandergelegte Thomistisch-Scotische Faßung und Beurtheilung Platons zum großen Theil stehen oder fallen müße, je nachdem der einen oder andern dieser Lösungsarten der Vorzug eingeräumt wird, versteht sich von selbst.

[2]) „Ad causandam intellectualem operationem . . non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente" S. th. 1 q. 84 art. 6 resp.

abstrakte Weise existiren sollen wie im Erkennendem [1]). Dem sensualen Fluße der einzelnen Dinge setze er eine unbewegte Welt der Ideen gegenüber, laße sie aber vermittlungslos in den Lüften schweben. Nicht minder kleide er den menschlichen Geist los von allem verursachenden Einfluße der niedern Sinnlichkeit. Der Sinn soll seine Species nicht auf geistige Weise vom Sinnenobjekte her eingedrückt erhalten (per spiritualem impressionem, immutationem), eine bloße gelegentliche Erregung von Seite desselben soll genügen. Noch weniger soll der Intellekt seine Species der Mitwirkung des Sinnenobjektes zu verdanken haben. Dem Allem widerspricht aber, entgegnet Thomas, die Erfahrung, indem z. B. der Blindgeborne ohne alle sensible und intelligible Species der Farbe bleibt. Die Erfahrung liefert den faktischen Beweis, daß die sinnliche Species durch eine geistige Impreßion von Seiten des Sinnenobjektes verursacht werde. Und wenn diese von Außen her bewirkte Impreßion auch der mitwirkenden Thätigkeit des Intellektes bedarf, um die intelligible Species als das Erzeugniß dieser beiden ineinswirkenden Thätigkeiten hervorgehen zu lassen, so muß ihr dennoch in diesem Vergeistigungsproceße des Sinnlichen der Charakter der materialen Ursache belassen werden. Auf diese Weise hat Aristoteles den Weg der goldenen Mitte eingeschlagen zwischen dem bloßen Sensualismus und dem überschwenglichen Intellektualismus Platons. [2])

3. Die Platonische Lehre von den angebornen Formen hat sonach ihr Feld abzutreten an die Aristotelische Lehre vom passiven Sinne, der die äußern Eindrücke aufnimmt, [3]) vom thätigen Intellekte (intellectus agens), der die Sinnenbilder beleuchtet und zu abstrakten Gedanken umschafft und vom möglichen Intellekte (intellectus possibilis), der diese abstrakten Gedanken in sich aufnimmt. Das Zeugniß der Erfahrung spricht ganz und gar für diese Lehre gegen alles Angeborensein der menschlichen Erkenntniße. [4]) Zudem widerspricht es einem axiomatischen Grundsatze, das Vergessen derselben aus einer spätern Vereinigung der Seele mit einem Körper abzuleiten; denn die Seele ist die Form des Körpers, der Körper liegt in der Natur der Seele, die Scheidung beider liegt außer der Natur der Seele. Was aber außer der Natur einer Sache liegt, ist immer später als das, was in der Natur derselben liegt. [5])

Es ist nach Thomas eine Prärogative des Engels, alle Erkenntnisse als von Natur aus angeboren zu besitzen. Dem Menschen diese Prärogative einzuräumen, wie es Platon gethan, ist ein Mißgriff. Weder die von den Sinnen aus mitverursachten Gedankenabstraktionen noch die dem Geiste von Natur aus

1) „Credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito et ideo existimavit, quod oporteret, res intellectas hoc modo in seipsis subsistere sc. immaterialiter et immobiliter“ S. th I q. 84 art. 1 resp.

2) S. th. I q. 84 art. 6 resp., wo er schließt: „quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis sed magis quodammodo est materia causae.“

3) „Alii dixerunt, quod anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Redibit (haec positio) in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse. Et ideo .. rationabilior videtur sententia philosophi etc.“ de verit. q. 10 art. 6 resp.

4) „Manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc, quod deficiente aliquo sensu deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum, sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes“ S. th. I q. 84 art. 3 resp. Gegen die Platonische Verläugnung des νοῦς ποιητικός und παθητικός vergl. de anima III. lectio 8 S. th. I q. 117 art. 1. resp. u. s. w.

5) „Quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens . . . quod autem per accidens est, semper posterius est est eo, quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori, quam esse a corpore separatam“ S. ph. II, 83. Mit diesem Grunde und ähnlichen Gründen sucht Thomas die Aristotelische Polemik gegen die Platonischen im buchstäblichen Sinne gedeuteten Mythen von der Seelenpräeristenz, dem Vergeßen der Ideen, der Wiedererinnerung daran u. s. w. noch des Weitern zu unterstützen, l. c.: de verit. q. 10 art. 6 resp. q. 11 art. 1 resp.: de anima III lectio 9: S. th. I q. 84 art. 3 und 4.

gewißen ersten Principien noch die daraus ableitbaren Wahrheiten sind dem menschlichen Wißen angeboren. Selbst die natürlichen Gewißheiten, die für den Intellekt eine unmittelbare Evidenz haben, müßen erst durch Abstraktion als solche zum Bewußtsein gebracht werden, bedürfen also der mitwirkenden Sinnenaktion, besitzen nicht die Würde von natürlich-angebornen Gewißheiten. [1])

Unter angebornen Gewißheiten — das dürfte sich als Schlußresultat herausstellen — versteht Thomas solche, die dem Geiste von Natur aus gegenwärtig sind entweder aktualer oder habitualer Weise, die entweder gar keiner Sinnenaktion bedürfen, wie bei den Engeln, oder wenigstens nur einer erregenden, wie es die Platonische Fiktion dem Menschen zuschreibt.

In diesem engerbegrenzten Sinne des Aristoteles haben die an ihn sich anschließenden Scholastiker das Wort: angeboren meistens genommen. [2])

Im weitern Sinne dieses Wortes könnten alle unmittelbaren Intellektualerkenntniße, die im Gegensatze zu den mittelbaren Wahrheiten von ihnen als ansichgewiße (per se nota) bezeichnet werden, mit dem Prädikate des Angeborenseins belegt werden ohne allen Verstoß gegen die Sache selber. Und wirklich wendet, wie sich zeigen wird, der heilige Thomas zuweilen diese weitere Bezeichnungsweise an.

4. Im großen Ganzen schließt sich Duns Scotus der Thomistischen Beurtheilung und Verurtheilung der Erkenntnißlehre Platons an. Zwar hat das Ansehen des Aristoteles bei ihm schon viel von derjenigen Unbedingtheit verloren, die im Gebiete des natürlichen Wißens Albert der Große und Thomas demselben zugestanden hatten. Nicht bloß das eine- und anderemal, zu hundertenmalen zieht er Aristotelische Beweise vor sein kritisches Forum, um ihre schwachen Seiten ins rechte Licht zu setzen. Uebrigens beginnt mit ihm die Größe der Scholastik und ihr kühner Geist bereits zu sinken. Es durchweht seine Werke ein tiefer Geist der Skepsis, welcher in einzelnen Fragen vielfach mit dem bisher geübten, auf Aristotelischer Basis einherschreitenden Beweisverfahren bricht, wenn er auch im Allgemeinen noch an den scholastischen Grundlagen der Gewißheit festhält. Das Streben der neuern Zeit, vom letzten Fundamente aus alle menschliche Gewißheit zu untersuchen und zu systematisiren, erscheint hiemit dunkel vorausverkündet. Und dennoch schließt sich Duns Scotus ohne Verzug der Aristotelischen Polemik an gegen die von den Einzelndingen abgeschiedenen, substanzialisirten Formen Platons, ihre Ueberströmung (influxio) in den menschlichen Geist u. s. w. [3]) Indessen steht er zum Theile der Lehre Platons merklich näher als Thomas. Die Universalien sind nach ihm nicht bloß virtual von den individuellen Besonderheiten in der Sache selbst unterschieden, um erst in dem subjektiven Erkennen formal davon unterschieden zu werden. Wie vermöchte der formale Unterschied beider in der Erkenntniß objektive Wahrheit für sich zu beanspruchen, wenn er der Sache selber nicht angehörte? So stellt Duns Scotus dem Thomistischen Virtualismus seinen Formalismus entgegen, [4]) verwahrt sich jedoch feierlichst, dieses esse separatum formale universalium ex parte rei mit dem Platonischen esse separatum reale in Eins geworfen zu sehen. Er ist weit entfernt, die von den sinnlichen Einzelndingen formal geschiedenen Allgemeinwesenheiten sachlich davon loszureißen, als ob sie frei und unabhängig wären von aller vermittelnden Einwirkung der Sinnenobjekte. Insoferne muß er die Theorie von den angebornen Erkenntnißen durch die entgegengesetzte Theorie von einem paßiven Sinne, von einem thätigen und leidenden Intellekte zu paralysiren suchen, wie es Thomas gethan; [5]) ja er sucht sogar die Platonische Theorie von den an-

---

[1]) S. ph. II, 83: S. th. 1 q. 84 art. 3 resp.

[2]) Vergl. den Thomistischen Commentar (met. I, lectio 17) zu der Aristotelischen Stelle: „εἰ τυγχάνει σύμφυτος οὖσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν“ met. 1, 9 p. 993, a, 1 edit. Berol.

[3]) in 1 analyt. post. proemium n. 1 — 2: q. 3 n. 2 ff.: in met. 1 n. 61 — 6, XII n. 89 ff.

[4]) In der berühmten Abhandlung in II sent. dist. 3 q. 1.

[5]) Vergl. Arriaga cursus phil. 1647 p. 74: Lalemandet cursus phil. 1656 p. 413 ff.: Krisper philos. scholae Scotisticae logica p. 77.

gebornen Erkenntnißen in einem Gebiete noch zu paralysiren, auf welchem sie Thomas für berechtigt anerkannte, nämlich auf dem Gebiete des — englischen Geistes, wie sich zeigen wird. Von dieser letztern Seite her ist der doctor subtilis stärker dem Antiplatonismus ergeben als der doctor angelicus.

---

§. 3. Die menschliche Seele als tabula rasa nach Thomas.

1. Die menschliche Seele ist, wie Aristoteles sagt, eine leere Tafel, [1]) die weder von Anfang an schon beschrieben ist noch von bloßen Sinnenobjekten her allein beschrieben wird. Es will mit diesem Ausdrucke nicht ein Sensualismus insinuirt werden im Sinne des spätern Epikuräismus und des in diesem Punkte etwas doppeldeutigen Stoicismus. Es will von den Scholastikern, die sich dieser Lehrweise anschloßen, nicht die tabula rasa Lockes anticipirt werden, wie sie den angebornen Ideen des Cartesius gegenübergestellt wurde.

2. Der Aristotelische Satz, daß die Seele die „erste Entelechie eines physisch-organischen Körpers" sei, [2]) bildet den Schlüßel zum Verständniße dieser Lehre. Die erste Wirklichkeit der Seele besteht darin, Form eines organischen oder lebendigen Körpers zu sein. Das allein ist ihr Wesen. Mag auch, wie im Schlafe, das Bewußtsein, die Empfindung schwinden, dieses ihr Wesen bleibt. Selbst nach der Scheidung vom Leibe geht ihr dieses Wesen insoferne nicht verloren, als nach Thomas die Seele immer dazu proportionirt bleibt, die Form eines individuellen Körpers zu sein. [3])

Alles Uebrige ist für die Seele accidenteller Natur. Die sensiblen und intelligiblen Species, womit sie als tabula rasa informirt und überschrieben wird, die Akte, wodurch dieses geschieht, die verschiedenen sensitiven und intellektiven Potenzen, welche diesen Akten zu Grunde liegen und zu verschiedenen Zuständen (habitus) verfestiget werden — sind sammt und sonders bloße Accidenzen der Seelensubstanz, [4]) zu welchen sie sich als paßive Potenz [5]) verhält.

Eine folgenschwere Consequenz ergibt sich hieraus. Die Substanz der Seele verhält sich als paßive Potenz zu allen sinnlichen und übersinnlichen Erkenntnißformen, womit sie durch Thätigkeit eines fremden Objektes oder durch eigene Thätigkeit, womit sie durch die Paßivität oder die Aktivität ihrer Potenzen erfüllt werden mag. Aus der Seele als tabula rasa folgt daher keineswegs, daß all unser Wißen aus bloßer Paßivität des Sinnes und nicht theilweise auch wie z. B. die ersten Princi-

---

1) „γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον" de anima III, 4.

2) Arist. de anima II. 1.

3) Es leitet Thomas (gegen Albert) gerade von dieser Proportionalität der Geister zur körperlichen Materie die Individualität der ersteren ab, muß daher den Engelgeistern, da sie nicht als seelische Formen mit der Körpermaterie in Verbindung treten, die Individualität absprechen und ihnen eine bloße Artverschiedenheit zusprechen, wogegen Duns Scotus völlige Opposition einlegt. Vergl. das gelehrte Werk von Werner: der heilige Thomas von Aquin 1858 I, 337 — 8.

4) de verit. q. 10 (de mente) c. 8 — 10: S. th. 1 q. 87 art. 1 — 4: S. ph. III c. 46 legt Thomas diese Lehre auseinander. Duns Scotus bekämpft die Thomistische Anschauung, als ob die Potenzen (Seelenvermögen) nur Accidenzen (accidentia propria) der Seele wären. Sie sind ihm — im Vorbeigehen bemerkt — die Substanz der Seele selber und sachlich mit ihr Eins; bezogen aber auf die formalverschiedenen sensiblen und intelligiblen Objekte sind sie unter sich selbst formalverschieden. De rerum principio (opera tom. III) q. 11 n. 14 ff. in II sent. dist. 16 q. unica. Eine Untersuchung über das Verhältniß der Aristotelischen Kategorie der Proprietät (ἴδιον) zur Kategorie der Substanz vermöchte wohl diese Differenz auszugleichen.

5) Die Seele ist nach Thomas einerseits aktiver Emanationsgrund (causa activa), andrerseits paßive (receptive) Potenz (causa materialis) aller paßiven und aktiven Seelenvermögen (Potenzen) S. th. 1. q. 77 art. 6 resp. und ad 2. Die verschiedenen Bedeutungen dieser Worte aufzuzeigen, wäre Aufgabe für eine Geschichte der Kategorieenlehre.

pien aus der immanenten Thätigkeit des Intellektes entspringen können. In dieser Aristotelisch-Thomistischen Theorie puren Sensualismus finden zu wollen, heißt sonach die doppelte Bedeutung, welche die Bestimmung der paßiven Potenz in sich trägt, vom Grund aus verkennen.

3. Die Seele als erste, wesentliche Wirklichkeit ist unbestimmt in Bezug auf die sekondären, accidentellen Wirklichkeiten und erhält in letzteren ihre Bestimmtheit, ihre Gestaltung und Gliederung. Diese accidentelle Selbstverwirklichung vom Unbestimmten zum Bestimmten unter Mitwirkung des Sinnenobjektes gilt insbesondere vom sensitiven und intellektiven Erkennen der Seele;[1]) aber nur für das dießeitige Leben des Menschen.

4. Die vom Leibe geschiedene Seele des Zwischenzustandes ist auch von der Einwirkung der Sinnenobjekte geschieden, vermag nicht mehr vermittelst des thätigen Intellektes diese letztern zu bearbeiten, um sich dadurch neue Erkenntnißformen zuzuführen. Nur durch außernatürliche oder übernatürliche Einstrahlung göttlichen Lichtes kann sie zu den im intellektiven Gedächtniße aufbewahrten Formen[2]) hin mit neuen Erkenntnißformen (species) bereichert werden.

Wie der vom Leibe abgeschiedenen Menschenseele, so können auch dem leiblosen Engelgeiste die intelligiblen Species, womit er Allgemeines und Einzelnes, Uebersinnliches und Sinnliches[3]) erkennt, nicht unter Mitwirkung der Sinnesobjekte zuwachsen, ihm also nur durch Einstrahlung göttlichen Lichtes zu Theil werden.

Diese Einstrahlung der intelligiblen Species ist indeß eine andere für die abgeschiedene Menschenseele, eine andere für den Engelgeist und muß es sein, weil die Wesenheiten beider andere sind. In der Natur der Menschenseele liegt es, Form eines organischen Körpers zu sein. Ihre Geschiedenheit vom Leibe ist zwar nicht wider ihre Natur (contra naturam), wohl aber außer ihrer Natur (praeter naturam). Darum ist auch die Einstrahlung der intelligiblen Formen durch das göttliche Licht außernatürlich statt natürlich und es bildet bei ihr diese außernatürliche Erkenntniß die Basis für die übernatürliche Erleuchtung der Gnade und der Glorie in Ermanglung der natürlichen. Was außer ihrer Natur liegt, kann ferners ihrer Natur nicht angeboren, nicht angeschaffen sein; das ist eine sich von selbst ergebende Consequenz. Darum muß der abgeschiedenen Menschenseele das Erkennen durch angeborne, miterschaffene Formen (per species innatas, concreatas) abgesprochen werden.[4])

Ganz anders beim Engelgeiste! Seine Geschiedenheit vom Leiblichen liegt nicht außer seiner Natur, sondern in derselben. Darum sind die ihm von Gott eingestrahlten intelligiblen Formen seiner Natur an-

---

1) „Oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines, quae sunt principia sentiendi quam ad similitudines, quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes“ S. th. 1 q. 84 art. 3 resp.

2) Das sensitive Gedächtniß wie alle diejenigen Potenzen, welche am conjunctum ihr Subjekt haben, verlieren im Tode ihre aktuale Bethätigung, bleiben nur virtual zurück S. th. I q. 77 art. 8, q. 89 art. 5 und 6: in disput. de anima art. 19.

3) Der menschliche Intellekt des dießeitigen Zustandes vermag in direkter Weise nur Allgemeines und Uebersinnliches, nicht Einzelnes und Sinnliches zu erkennen. Ganz anders der Intellekt der abgeschiedenen Menschenseele. Er vermag in direkter Weise und ohne Sinne sich der Einzelnheiten seines vergangenen Lebens zu erinnern und wie der Intellekt des Engelgeistes per species influxas a Deo die Erkenntniß neuer Einzelnheiten zu gewinnen. Vergl. ebend. art. 20 resp. und ad 1: de verit. q. 19 art. 2 resp. und ad 1: S. th. I q. 89 art. 4 ad 1: quodlib. VII art 3. Gegen all diese Lehren Duns Scotus, nach welchem der dießeitige menschliche Intellekt wie der des Zwischenzustandes und wie der des Engelgeistes sowohl auf Einzelnes als auf Allgemeines in direkter Weise sich erstreckt.

4) „Dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas nec per species quas tunc abstrahit nec solum per species conservatas.. sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo . .“ S. th. I q. 89 art. 1 ad 3: „dicendum, quod anima seperata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione“ de verit. q. 19 art. 2 ad 1.

geschaffen, angeboren. [1]) Doch gehört im striktesten Sinne des Wortes zur Natur, zur Wesenheit des Engelgeistes nur dessen Selbstanschauung und, soweit er Gottes Wesen im Bilde zu offenbaren vermag, auch die Anschauung Gottes [2]). Diese bedürfen in ihm keiner vermittelnden Aktion durch die Sinne, keiner diskursiven Bewegung wie im Menschengeiste. Sie liegen in seiner Natur und Wesenheit, ohne in bloß accidentaler Weise zu ihr hinzukommen. Die intelligiblen Species der sinnlichen Einzelndinge und der andern Engelgeister sind von Gott nur mit seiner eigenen Natur geschaffen (concreatae) d. h. sie sind nur connatural als Grund und Basis der supranaturalen Erleuchtung; sie sind ihm natural bloß insoferne, als die paßive Empfänglichkeit für deren Einsenkung ihm innewohnt. Nur auf äußerliche Weise sind sie von Gott ihm eingedrückt, beigegeben (species impressae, superadditae). [3])

Es liegt sonach der Thomistischen Faßung zufolge im Begriffe des Angeborenseins der Erkenntniße, nur auf äußerliche Weise an die Seele hinanzukommen, ohne aus der eigenen Natur des Geistes, aus der eigenen Thätigkeit des Intellektes mithervorgebracht zu sein.

5. Nebst diesem engern Sprachgebrauche findet sich in den Schriften des heiligen Thomas zuweilen auch ein weiterer, milderer Sprachgebrauch, was umsomehr hervorgehoben werden muß, als man dieses vielfach hervorzuheben vergeßen hat. [4]) Diesem weitern Sprachgebrauche nach, ist dem menschlichen Geiste all dasjenige übersinnliche Erkennen angeboren, welches unmittelbar gewiß (per se notum) ist.

Unmittelbar gewiß ist zuvörderst dasjenige, was in dem Begriffe eines Subjekts als Prädikat eingeschloßen ist und mit evidenter Nothwendigkeit daraus begriffen werden muß. Dieses ist sowohl bei den axiomatischen Grundsätzen der Fall als bei all denjenigen Sätzen, die für uns (quoad nos) erst von der Erfahrung aus erwiesen werden müßen, wozu nach Thomas bekanntlich der Satz: Gott ist gehört. Darüber mehr im Verlaufe der Abhandlung. Unmittelbar gewiß ist ferners all dasjenige, was nicht vermittelst eines Andern (per accidens) gewiß ist, möge es sinnlicher oder übersinnlicher Natur sein. So ist z. B. die Farbe nur unmittelbar durch sich selber zu sehen und zu erkennen, nicht vermittelst anderer sensiblen Eigenschaften; ohne ursprünglichen Farbensinn kommt der Blindgeborne nie zur Farbenkenntniß. [5]) Auch die Existenz seiner selbst ist in diesem zweiten Sinne des Wortes jedem Menschen unmittelbar gewiß, insoferne nämlich die Existenz der Seele sammt ihren Vermögen und Zuständen nicht als eine durch die sinnlichen Objekte, durch sensible und intelligible Species und durch Erkenntnißakte hindurch zur Wirklichkeit gebrachte aufgefaßt wird, sondern als eine kraft ihrer Wesenheit sich selber habitual gegenwärtige, durch unmittelbare Intellektualanschauung sich selbst erfaßende, die als substantieller Grund ihren accidentellen Akten vorausgesetzt werden muß. [6])

---

[1]) Sehr oft legt ihnen Thomas den Namen: species innatae bei z. B S. th. I q. 57 art. 3 obj. 3, art. 5 resp. q. 58 art. 2 resp., art. 7 resp., de verit. q. 8 art. 9 u. s. w.: „sicut angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima (separata) per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas“ de verit. q. 19 art. 2 resp.

[2]) S. ph. III c. 41 und 49: Werner: der heilige Thomas II, 406.

[3]) Thomas führt diese Lehre im Commentare zu den Sentenzen, in der philosophischen und theologischen Summa, in dem Traktate de veritate q. 8 in den verschiedensten Wendungen und Anwendungen aus. Er nennt diese Formen bald natural, bald connatural: s. den Ausgleichungsversuch des Franz v. Ferrara im S. ph. II c. 98 (römische Ausgabe 1570.)

[4]) Selbst Liberatore, in den meisten Lehrpunkten ein getreuer Schüler des heiligen Thomas, macht hievon keine Ausnahme. Vergl. instit. phil. Romae 1857 II, 203 — 10.

[5]) „Potest aliquid dici per se notum dupliciter. Vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota. Vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens“ S. th. I q. 87 art. 1 ad 1.

[6]) Das Erkennen der eigenen Seelenexistenz (quia est anima) soll theils ein vermitteltes sein, theils ein unmittelbares. Ein vermitteltes, insoferne es als aktuale Thätigkeit aufgefaßt wird; ein unmittelbares, als bloß habituale Thätigkeit aufgefaßt (der Begriff von habitus ist hier nicht ohne Schwierigkeiten!). Das Wesen (quid est) der Seele hingegen kann wegen

Jede unmittelbar gewiße, nicht aus den Sinnen stammende Erkenntniß kann nun als eine der Seele ursprünglich innewohnende, als potential oder habitual angeborene bezeichnet werden, wiewohl sie erst mit Hilfe der Sinnenvermittlung ihre Aktivirung erlangt. So sind die ersten Principien des Wahren und Guten, der theoretischen und praktischen Wissenschaften angeboren, müßen aber, um im Lichte des thätigen Intellektes als solche geschaut zu werden, durch frühere Abstraktion von allen sinnlichen Umhüllungen befreit werden. [1]) In Kraft des logischen Widerspruchsprincipes ist uns auch das Wißen um die Existenz Gottes angeboren, jedoch nur unter Voraussetzung des wahren Gottesbegriffes, zu deßen Gewinnung die abstraktive Thätigkeit des Intellektes sich mit der von den Sinnen ausgehenden demonstrativen verbinden muß. [2]) Doch bevor diese demonstrative Bewegung den wahren Begriff Gottes ins klare Bewußtsein herauszustellen beginnt, ist derselbe in dunkler Weise schon dem Gemüthe, dem Erkennen des Menschen angeboren; geht ja von Natur aus das Streben, das Sehnen des Menschen nach Gott als nach dem vollkommensten Gute. [3])

Das Wißen um die Existenz des allvollkommensten Wesens ist sonach dem Menschen in der Weise der dunkeln und in der Weise der hellen, deutlichen Erkenntniß angeboren; nur bedarf es — das ist eine Eigenthümlichkeit der Thomistischen Lehre — erst eines vermittelnden Beweisverfahrens, um die erste Erkenntnißweise zur zweiten emporzubilden, um das Dunkel des durchsichselber leuchtenden Gotteslichtes in uns zur Helle umzuwandeln. [4])

Insoferne endlich die Seele, das übersinnliche Princip unsers Lebens sich selber sammt ihren Vermögen und Zuständen unmittelbar gewiß ist, insoferne ist ihr das Wißen ihrer selbst auch angeboren. Das intellektuale Wißen dagegen um andere immaterielle oder materielle Formen, um Engel- und Menschengeister außerhalb ihrer, um Thier- Pflanzen- Mineral- und Elementarformen und um die ganze große Welt der übersinnlichen Universalien ist der einzelnen Seele nicht habitual angeboren wie das Wißen ihrer selbst. Sie alle zusammt werden bloß mittelbarer Weise, durch Abstraktion aus dem Sinnlichen ins Bewußtsein erhoben. [5])

Der heilige Thomas steht also — damit wollen wir schließen — den späteren Vorkämpfern für ange-

---

der langwierigen zu deßen Erforschung nothwendigen Untersuchungen nur philosophisch-demonstrative Gewißheit bekommen, keine unmittelbare, intuitive. S. ph. III, 46: S. th. I q. 87 art. 1: de verit. q. 10 art. 8. Wie die Seele, so sind auch ihre Vermögen und Zustände (habitus) theils durch sich selbst (per seipsos) gewiß, theils durch Akte vermittelt de verit. q. 10 art. 9.

[1]) „Dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis" de verit. q. 10 (de mente) art. 6 ad 6. Ebenso werden die principia per se nota, a deo nobis indita als principia innata bezeichnet de verit. q. 11 art. 1 resp. Ueber die „scientia originaliter indita" dieser Principien vergl. Frohschammer: Einleitung in die Philosophie 1858 S. 213. 218. 227 — 8.

[2]) Diese verschiedenen Vermittlungsarten des Angebornen, Ansichgewißen in Beziehung auf uns (quoad nos) werden in dem Abschnitte über evidente Gewißheit zur Sprache kommen.

[3]) „Cognoscere, Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominibus beatitudo. Homo enim naturaliter desiderat beatitudinem et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem" S. th. I q. 2 art. 1 ad 1. Ebenso de verit. q. 10 art. 12 ad. 1.

[4]) Daß der Beweis in Mitte liege zwischen der dunkeln und deutlichen Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins (per se notum esse de Dei), liegt klar ausgesprochen S. ph. I c. 10, 4 und c. 11, 4.

[5]) „Dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere, antequam a phantasmatibus abstrahat nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae in ipso non sunt ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae: sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere . . . et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse" de verit. q. 10 art. 8 ad 1.

borne Erkenntniße von Cartesius und Leibnitz an bis Kant und Rosmini herauf nicht so ferne, als vielfach behauptet worden ist. Die principiellen Differenzen all dieser Erkenntnißtheorien haben ihren Schwerpunkt zum Theile in ganz andern Fragen.

§. 4. Die menschliche Seele als tabula rasa nach Duns Scotus.

1. Duns Scotus faßt den Begriff des Angebornen in jenem strengen Sinne, wornach es ein auf äußerliche Weise dem Geiste Eingesenktes, aus innerer Thätigkeit des Intellektes schlechthin nicht Vermitteltes bedeutet. Die mildere Sprachweise, wornach das Angeborensein und das Vermitteltsein einander nicht ausschließen, scheint ihm fremd. Die ersten Principien sind ihm an sich gewiß wie seinem Vorgänger. Das Wißen der Seele um sich selber, um ihre Vermögen und Zustände ist auch ihm von Innen heraus bewirkt und nicht bloß von Außen her (per speciem expressam, non per speciem impressam). [1]) Doch all dieses ist nicht angeboren, weil es durch die Thätigkeit des Intellektes ins Wißen herausgearbeitet werden muß.

2. Nicht bloß aus dem Gebiete des menschlichen Erkennens, sondern aus dem Gebiete alles geschöpflichen Erkennens überhaupt will Scotus den Begriff des Angebornen verdrängen. Alles geschöpfliche Erkennen geistiger Art ohne Ausnahme soll nach ihm bildend erzeugt werden durch die Thätigkeit des Intellektes unter Mithilfe der gegebenen Sinnesobjekte. Die Vermittlung will er mehr denn sein Vorgänger zu einer durchgreifenden Macht erhoben wißen. Fort also — so ruft er in polemischer Haltung aus — fort mit den bloß eingestrahlten Erkenntnißformen der zwischenzuständlichen Menschenseelen! [2]) Fort mit den angebornen Erkenntnißformen der Engelgeister! Ein kreatürliches Erkennen, welches schlechthin nur vom Himmel gefallen wäre, gibt es nicht. Es muß Ernst gemacht werden mit der Aristotelischen Lehre vom thätigen und leidenden Intellekte! Sie muß ausgedehnt werden über alle geschöpflichen Geister, welche gegebene Objekte vor sich haben, die sie in sich aufnehmen und thätig verarbeiten müßen. Nur der absolute Schöpfergeist ist erhaben über diesen Gegensatz des leidenden und thätigen Intellektes. Damit ist nicht ausgeschloßen, innerhalb jener Gemeinsamkeit der Erkenntnißweise geschöpflicher Geister auch dem Unterschiede sein Recht zu laßen. Die Menschenseele des Dießeits ist tabula rasa, die von den Sinnen aus in einem mühseligen zeitlichen Proceß ihre Erfüllung gewinnen muß. Nur zum Theile ist sie intellektual und organlos, zum Theile ist sie noch sensual und an ein leibliches Organ gebunden. Ganz anders die abgeschiedene Menschenseele und der Engelgeist, die ohne alles Dazwischentreten körperlicher Organe die Existenzen der Sinnenwelt mit ihren Intellekte erreichen, so weit es ihnen verstattet ist. Der Schluß, auf welchem die Thomistische Theorie fußet und der da lautet: jeder Geist, der von einem Leibe geschieden ist, ist nothwendig auch von aller und jeder Einwirkung der Sinnenobjekte geschieden, erscheint dem Duns Scotus als eine ungeheure Voraussetzung. Warum soll nur die von einer Seele informirte Leibesmaterie auf den Intellekt eines Geistes wirken können d. h. nur die Seele als vegetative und sensitive Potenz auf sich selber als intellektive Potenz?

---

1) „Anima unica cognitione intuitiva se et suos habitus cognoscit per speciem non impressam proprie (nam illa dicitur respectu rerum extrinsecarum) sed per expressam, quam ex reflexione suipsius supra se exprimit“ de rerum. princ. q. 15 n. 26. Duns Scotus weicht nur dadurch sachlich von Thomas ab, daß er eine unmittelbare Selbstgewißheit der Seele ohne Species ihrer selbst läugnet. Durch ihre Wesenheit allein ist die Seele noch ohne alles (unmittelbar oder mittelbare) Selbstbewußtsein. Ihr Selbstbewußtwerden ist nur dadurch möglich, daß sie aus ihrer Wesenheit die Species ihrer selbst producirt und in sich aufnimmt: ebend. n. 28 ff. Dagegen scheint er in II sent. dist. 3 q. 8 n. 14 der Seele für dieses Leben nur ein mittelbares Selbstbewußtsein zuzustehen.

2) in IV. sent. dist. 45 q. 2 n. 3 — 14.

warum soll ein nichtinformirtes Sinnenobjekt zu ungleichartig sein, um in einem Geiste das intellektuale Wißen von demselben als Wirkung mithervorzubringen? Das Objekt als niedrigere Ursache und der thätige Intellekt als höhere Ursache (causa principalior) sind von Natur aus bestimmt zur Hervorbringung einer solchen gemeinsamen Wirkung (ad hunc effectum ordinati) und das genügt. Der absolute Geist allein ist einer solchen Abhängigkeit von einem gegebenen, fremden Objekte ledig. [1]) Er schaut sie als hervorbringbar oder als hervorgebracht durch seinen schöpferischen Willen. Der geschöpfliche Geist dagegen kann diese Objekte nur als gegebene, als von ihm nicht hervorgebrachte schauen, entweder wie sie in sich selber sind (in seipsis, sub propria ratione) oder in Gott. Wie könnte er sie aber als gegebene schauen, ohne daß sie ihn real berührten, ohne daß sie irgendwie auf ihn einwirkten? Und so nimmt sich denn die dießbezügliche Scotistische Lehre in folgende Formel zusammen: ohne lebendigen Contact der Geister von Seite der sinnlichen Objekte gibt es keine intuitive, nur eine abstraktive Erkenntniß derselben. [2])

3. Von diesem Grundgesetze der Vermittlung eximirte Duns Scotus die Erkenntniß der Universalien Seitens der Engelgeister. Sonach ist jene Lehre bei ihm nicht zur erweiterten und vollendeten Durchführung gebracht. [3])

§. 5. Kritischer Rückblick.

1. Das Wort angeboren hat einen vieldeutigen Sinn. Es kann zunächst a) als identisch genommen werden mit dem Worte: unmittelbar. All dasjenige, was einem Wesen unmittelbar ist, was nicht ein bloßes Produkt seiner Thätigkeit ist, wäre ihm darnach angeboren. Das einem Wesen Angeborne wäre zwar durch Thätigkeit zu vermitteln, aber nie und nimmer ließen sich alle Unmittelbarkeiten des geistigen und leiblichen, des innern und äußern, des übersinnlichen und sinnlichen, des potentialen und aktualen Seins und Erkennens zu bloßen Momenten eines dialektischen Thätigkeits- oder Vermittlungsproceßes herabsetzen. Alles Empirische und Ideale, verschieden nach der Verschiedenheit der specifischen und individuellen Wesenheiten, wäre dieser Wortfaßung zufolge unmittelbar-angeboren und vermittelt zugleich. Dem Sterne wäre es angeboren, zu leuchten, den lebenden Wesen, zu wachsen und Nahrung einzunehmen und doch käme dieses Leuchten, Wachsen und Ernährtwerden nicht zu Stande ohne Thätigkeit, ohne Vermittlung. Dem menschlichen Geiste wär es angeboren, zu fühlen, zu begehren, zu glauben, zu schauen, zu denken und doch wäre all dieses weder als möglich noch als wirklich anzunehmen ohne hervorbringende Thätigkeit. Alles, was er unmittelbar ist und werden kann, wäre ihm angeboren durch die natürliche und die übernatürliche Lebensgeburt und Alles dennoch von ihm erworben durch lebendiges Thun und Produciren. Ebenso würde es sich verhalten in dem mehr überzeitlichen Engelgeiste. Da endlich das logische Grundgesetz der Vermittelung alles Unmittelbaren in urbildlicher, originaler Weise sogar vom Gottesgeiste gelten muß, so könnte auch ihm das Angeborensein von Allem kraft absoluter Lebensgeburt und das Vermitteltsein von Allem aus und durch ihn selber zugesprochen werden. So viel über den ersten Sprachgebrauch, welcher sich mit dem Worte: angeboren verbinden läßt. Ihm gegenüber hat sich von jeher b) ein anderer Sprachgebrauch geltend gemacht, welcher jenes Wort nur auf die geistigen, ja sogar nur auf die apriorischen, logisch-nothwendigen Erkenntniße ein-

1) All dieses ist in Bezug auf den Engelgeist ausgeführt der Thomistischen Lehre gegenüber in II sent. dist. 3 q. 11 n. 11 und dist. 9 q. 2 n. 29.

2) in II sent. dist. 3. q. 11 n. 11 — 12: vergl. den Commentar des Lychetus in diese Stellen.

3) „Ego concedo, quod angelus habet aliquam cognitionem, quam non recipit a rebus, ut est cognitio universalium, in qua differt ab anima et aliquam, in qua cum anima convenit ut istam, quam accipit a rebus“ ibid. n. 13.

schränkte, ohne die produktive Vermittlung derselben hiedurch als ausgeschloßen zu erachten. Das Angeborensein der Erkenntniße läßt sich spekulativ rechtfertigen, möge die eine oder die andere dieser Sprachesweisen angewendet werden. Wollte dagegen c) mit dem Worte: angeboren ein Vermittlungsloses, Todtes, ein Reg- und Bewegloses bezeichnet werden wie die dem Menschengeiste eingesenkten Ideen Platons der Interpretation des Aristoteles zufolge, dann müßte allerdings Protest erhoben werden gegen alles und jedes Angeborensein der Erkenntniße. Scimus quia facimus: ohne Thätigkeit des Intellektes, ohne hervorbringende „Spontaneität" kein Besitz der Erkenntniß. Ist das hervorbringende Thun des Geistes auch kein absolutes, schöpferisches wie beim Gottesgeiste, so muß es doch nachschöpferischer Art sein, wenn ein lebendiges Erkennen entstehen soll.

All diese Sprachesweisen ließen sich unter den verschiedensten Modifikationen geschichtlich belegen, wenn es der Zweck des Gegenwärtigen erheischen würde. Am gerathensten dürfte es indeß sein, jenes vieldeutige Wort um seiner Vieldeutigkeit willen ganz zu vermeiden, wie es in neuerer Zeit ziemlich allgemeine Sitte geworden ist.

2. Vom Standpunkte dieser Anschauung aus, die freilich nur ihren allgemeinsten Umrißen nach verzeichnet worden ist, dürfte eine kritische Vergleichung der Thomistischen und Scotistischen Lehre vorwürfigen Betrachtes nicht schwer fallen.

a. Beiden gemeinsam ist es, die sinnlichen Species z. B. einer Farbe, eines Baumes bloß von Außen her durch die sinnlichen Objekte in der Seele producirt und vermittelt sein zu laßen. Die Aristotelische Lehre vom „paßiven Sinn" bringt es so mit sich. Wie vermag aber ein Sinnenobjekt aus der Unmittelbarkeit seines bewußtlosen Wesens heraus der Seele eine Wißensspecies zu vermitteln ohne vorausgesetzte Unmittelbarkeit dieser letztern? Unmöglich kann es hinreichen, eine solche Wißensspecies durch bloßen Eindruck von Außen her zu erklären. Die Vermittlung endlicher Gegensätze darf der Unmittelbarkeit derselben weder eine Gewalt anthun noch darf umgekehrt diese ihre Unmittelbarkeit so sehr ins Extrem getrieben werden, daß alle Vermittlung zu einem mechanischen Hypothesenspiele herabsinkt wie im Cartesisch-Leibnitzischen Systeme.

Die Paßivität der sensitiven Seele kann ferners nicht gedacht werden ohne alle Reaktivität, ohne aneignende Vermittlung von Innen her. Die Reaktion gegen das einwirkende sinnliche Objekt und die Aufnahme der ihm entsprechenden Species muß lebendige Handlung sein. Die unmittelbaren Species aller sinnlichen Dinge müßen also, soweit sie ihre Vermittelung aus der reaktiven Kraft der empfindenden Seele gewinnen, in derselben virtual präexistiren. Dieses gilt um so mehr von den intelligiblen Erkenntnißformen, soweit sie der Kraft des thätigen Intellektes ihre Vermittlung verdanken. Wie käme ohnedem dieser letztere nur auf den Einfall, Universalien durch Vergleichung abstrahiren zu wollen?[1]) Ist es nicht ein Axiom unserer beiden mittelalterlichen Denker, daß jede Wirkung in der Kraft ihrer Ursachen zu präexistiren habe? Müßen also der Seele nicht alle sinnlichen und übersinnlichen Formen auf innerlich-unmittelbare Weise gegenwärtig sein, insoweit sie aus ihr als der causa principalior des menschlichen Erkenntnißproceßes vermittelt werden sollen?

Die Unmittelbarkeit der sinnlichen und abstraktiven Erkenntniße wäre sonach aus verschiedenen Motiven bei weitem mehr zu betonen, als es innerhalb der Systeme jener Denker geschieht. Wenn Thomas der Lehre huldiget, daß der menschlichen Seele das Wißen um sich selber, um ihre Vermögen, Zustände und um die ersten Principien des thätigen Intellektes habitual angeboren sei, so dürfte bei dieser Weise des Sprachgebrauches selbst den sinnlichen und den abstraktiven Erkenntnißen der Charakter des Angeborenseins nicht schlechthin und in jeder Beziehung abgesprochen werden. Der äußere Anstoß bewußtloser Objekte auf leere Potenzen reicht unmöglich zur Begreiflichmachung derselben hin ohne Dazutreten innerlicher, unmittelbarer Sinnes- und Geistesanschauung. Und möge auch ein geistiger Einfluß die Erzeugung der abstrakten, übersinnlichen Erkenntniße mitbewerkstelligen helfen im

---

[1]) Vergl. Schenach Metaphysik 1856. S. 328 — 30.

Sprach- und Unterrichtsverkehr, die frische Unmittelbarkeit der geistigen Anschauung bleibt immer ein unentbehrlicher Coefficient. Alles und jedes Wißen, selbst das gemeinste, gründet auf einer gewißen Genialität innerlicher Erleuchtung, möge ich nun die Gestalt eines vor mir stehenden Baumes mit sinnlichem Auge nachbeschreiben oder sein Art- und Gattungswesen geistig in ihm erschauen oder Mich, den so Erschauenden, selber erschauen oder endlich gar, von all diesem absehend, das reine Seiende, welches sich selber nothwendig gleich ist, vor meinem Blicke aufgehen laßen. Das innere Licht, welches der Quell all dieser Erleuchtungen ist (lumen sensus, lumen intellectus agentis), kann der Seele nicht bloß seiner leeren, abstrakten Potenz nach angeboren sein; wie käme es da jemals über sich hinaus zur Entwicklung der geistigen Farben und Farbenbilder? wie käme es dazu, dialektisch in Anderes fortzugehen und dennoch es selber zu bleiben? wie käme es dazu, gerade in diesem Augenblicke die Gestalt eines bestimmten Gegenstandes nachzugestalten? Dieses Alles muß in seiner Natur liegen und diese gesammte, concrete Natur in all ihren Unmittelbarkeiten, in all ihren Möglichkeiten und Wirklichkeiten, in all ihren zeiträumlichen Unterschieden muß der Seele angeboren sein. Was die Seele ihrer Natur nach ist und erkennt, ist und erkennt sie zum Theile aus und durch sich selber, durch freien Willen. So ist ihr selbst dasjenige angeboren, was sie unmittelbar aus und durch sich selber will.

Ziehen wir all dieses in Ein Resultat zusammen! Nach dem Sprachgebrauche des heiligen Thomas kann Ein und dieselbe Erkenntniß z. B. das Wißen der Seele um sich selber, um die ersten Principien als angeboren und als erworben zugleich bezeichnet werden; jenes, insoferne sie unmittelbar, dieses insoferne sie vermittelt ist. Es müßten also — das ist die Grundbehauptung unserer bisherigen Darlegungen — alle Erkenntniße ohne Ausnahme in Folge dieses Sprachgebrauches als angeborene und erworbene zugleich bezeichnet werden, indem allen ohne Ausnahme weder der Charakter eines bloßen Vermittelt- noch eines bloßen Unvermitteltseins zukommt.

Nach der Scotistischen Ausdrucksweise entsteht ein Theil der menschlichen Erkenntniße per speciem expressam, ein Theil per speciem impressam. Diese Unterscheidung wird von den nämlichen Schwierigkeiten betroffen wie die Thomistische Abgrenzung von habitualangebornen und von bloßerworbenen Erkenntnißen.

b. Treten wir über die Sphäre des dießeitigen Menschenlebens hinaus, so behauptet Thomas eine unmittelbare Einstrahlung aller Erkenntnißformen in die abgeschiedene Menschenseele und läugnet eine Vermittlung derselben durch die erkannten Dinge selbst. Duns Scotus dagegen läugnet in rein diametraler Weise jede unmittelbare Einstrahlung der Erkenntnißformen in die abgeschiedene Menschenseele, behauptet vielmehr eine Vermittlung derselben durch die erkannten Dinge selbst. Thomas behauptet das Angeborensein aller allgemeinen und einzelnen Erkenntnißformen des Engelgeistes und läugnet jede Vermittlung derselben durch die Dinge. Duns Scotus dagegen läugnet alles Angeborensein des aktualen Einzelnen im Engelgeiste, behauptet vielmehr eine Vermittlung deßelben durch die Dinge; für die allgemeinen Erkenntnißformen gibt er aber beides neben einander zu. So widerlegen sich, so ergänzen sich die Standpunkte dieser beiden Denker. So treiben sie indirekter Weise auf einen dritten Standpunkt hin, welcher eine durchgängige, innerlich-harmonische Einigung der beiden Momente des Unmittelbaren und des Vermittelten in all diesen Erkenntnißproceßen zur spekulativen Aussprache zu bringen strebt.

Zweiter Abschnitt:

Die Gewißheit des Sinnlichen.

§. 6. Die Sinnengewißheit nach Thomas und Duns Scotus.

1. Der menschlichen Seele ist nach Thomas und Duns Scotus keinerlei Gewißheit angeboren ohne alle Mühe des Erwerbes. Vom Unbestimmten zum Bestimmten fortschreitend muß sie alle Gewißheit erst erkämpfen, erringen. Die erste Gewißheit, die sie auf dem Wege dieser ihrer fortschreitenden Entwicklung erringt ist die sinnliche Gewißheit.

2. Dreierlei Sinnenobjekte werden von Aristoteles unterschieden: die jedem Sinne eigenthümlichen (αἰσθητὰ ἴδια), die mehreren Sinnen gemeinsamen (κοινά) und die nur per accidens empfundenen (αἰσθητὰ κατὰ συμβεβηκός). Eigenthümlich sind dem Auge die Farben, dem Ohre die Töne, dem Geschmacke und Geruche die Geschmacks- und Geruchsempfindungen, dem Getaste das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte. Es sind dieses lauter paßive Qualitäten (ποιότητες παθητικαί), die mit einer im empfundenen Objekte oder im Sinnorgane oder jedenfalls im Sinne selbst vorgehenden Veränderung (ἀλλοίωσις,[1]) alteratio) verbunden sind.

Diese besondere Art von Qualitäten allein bildet das eigentliche Sinnenobjekt. Die mehreren Sinnen gemeinschaftlichen Accidenzen (Ruhe, Bewegung, Zahl, Gestalt, Größe) werden nur vermittelst jener erstern empfunden, bringen nur in solch sekondärer Weise Veränderungen im Sinne hervor. Diejenigen Objekte dritter Art endlich, welche nicht an sich (καθ' αὐτά), bloß per accidens empfunden werden wie z. B. daß irgend ein Weißes der Sohn des Diaros sei, verursachen dem Sinne in keinerlei Weise ein Leiden.[2])

Diesen Bestimmungen schließen sich Thomas und Duns Scotus völlig an. Ein Fundamentalsatz ihrer Lehre ist es, daß die Sinne nur Accidenzen empfinden können und zwar zuerst und an sich (primo et per se) die Qualitäten der dritten Art und vermittelst ihrer die mehreren Sinnen gemeinsamen Accidenzen. Alles Substanzielle, alles Allgemeine bleibt dem Sinne und der sinnlichen Einbildungskraft verschloßen. Die in die Materie versenkten substanzialen Formen offenbaren sich dem Sinne nur ihrer oberflächlichen Erscheinungsweise nach, nicht ihrem individuellen oder allgemeinen Wesen nach. Einzig und allein dem Auge der geistigen Schauung enthüllen sie ihr tiefer verborgenes Wesen.[3])

Dem Sinne kann sich das Objekt nur insoweit offenbaren und zu wißen machen, als es einen Eindruck von sich in demselben bewirkt. Dieser Eindruck (intentio)[4]) ist ein geistiges, immaterielles Abbild eines natürlichen, materiellen Objektes. Dieses Abbild als Mittel aufgefaßt, das von ihm Abgebildete zu erkennen,

---

1) In dem Buche über die Kategorieen c. 8 werden sie als die dritte Art von Qualität aufgeführt. Uebrigens ist Aristoteles sehr schwankend in der Art und Weise, ihren Beinamen παθητικαί zu rechtfertigen. Vergl. Trendelenburg Geschichte der Kategorieenlehre 1846 S. 99 — 100, Biese die Philos. der Aristoteles 1835 I, 76.

2) De anima II, 6 und phys. auscult. VII, 2.

3) S. th. I q. 78 art. 3 resp. und ad 1 — 2: „Sensus non apprehendit essentias rerum sed exteriora accidentia tantum: similiter neque imaginatio.. intellectus autem solus apprehendit essentias rerum“ S. th. I. q. 57 art. 1 ad 2: ebenso de verit. q. 1 art. 12 resp., q. 10 art. 4 ad 1 u. s. w. Ebenso Duns Scotus de anima q. 6. n. 6. Nur darin geht Duns Scotus von Thomas ab, daß die intellektuale Schauung nach ihm auch unmittelbar die individuelle Substanz ergreift, nicht bloß mittelbar durch die sensitive Potenz der niedern Denkkraft (vis cogitativa.)

4) intentio von intendere — zum Wißen hinstreben.

heißt „sensible Species." [1]) Die Art und Weise, wie diese sensible Species von dem Objekte in der Seele erzeugt werden könne, wie überhaupt das Hinüberwirken eines Thätigen in ein bloß Paßives gedenkbar sei, wird von den mittelalterlichen Denkern keiner weiteren Untersuchung unterworfen, dieses Problem bleibt den modernen Systemen vorbehalten; der sogenannte physische Einfluß der geschöpflichen Substanzen aufeinander wird als bloße Thatsache aufgenommen. Als Thatsache wird es aufgenommen, daß die materiellen Accidenzen eines Objektes auf materielle Weise dem Sinne eingedrückt werden. [2]) Je immaterieller dieser Eindruck auf einen Sinn, desto höher steht dieser Sinn. Darum steht der Sehsinn am höchsten, indem hier die intentionelle Veränderung oder die Erzeugung der sensiblen Species nicht begleitet wird von einer natürlichen oder materiellen Veränderung des wahrgenommenen Gegenstandes, wie bei der Gehör- und Geruchsempfindung, oder des bei Wahrnehmung vermittelnden Sinnorganes, wie bei der Geschmacks- und Tastempfindung. [3])

Die Verschiedenheit der intentionellen Veränderungen ist begründet durch die Artverschiedenheit der auf die Sinne einwirkenden Qualitäten oder der sensibilia propria. Darin wurzelt die Fünfzahl der Sinne. Die Thätigkeitsweise (modus actionis) irgend einer der einwirkenden Qualitäten z. B. der Farbe kann abermals eine verschiedene sein; darin ist der Unterschied der sensibilia communia begründet. Dasjenige endlich, was per accidens empfunden wird, bringt in dem betreffenden Sinne gar keine intentionelle Veränderung hervor, sondern nur in einer andern sensitiven Potenz oder gar in der intellektiven. Was nämlich von irgend einem Sinnenvermögen bloß durch indirekte Vermittlung oder nebenbei wahrgenommen wird, muß von einem andern Vermögen direkter Weise oder an sich (per se) wahrgenommen werden und zwar nach Thomas a) entweder durch ein anderes Sinnenvermögen wie z. B. das süße Objekt des Gesichtes durch den Geschmack oder b) durch den thierischen Instinkt (naturalis aestimativa) oder c) durch die im Menschen an deßen Stelle tretende niedere Denkkraft (ratio particularis, vis cogitativa), das Auffaßungsvermögen der individuellen Substanz materieller Sinnengegenstände oder endlich d) durch den Intellekt selber, das Auffaßungs-Vermögen der allgemeinen Wesenheiten. [4])

---

[1]) Der Gegensatz von esse naturale und esse intentionale sensibilium et intelligibilium, von esse extra cognoscentem in seipsis und esse in cognoscente (sentiente, intelligente) und die Beziehung des letztern Seins auf das erstere als Erkenntnißmedium oder als species sensibilis, intelligibilis, qua cognoscitur bilden eine hier nicht weiter zu besprechende Grundvoraussetzung der Aristotelischen Scholastik. Zu hunderten malen hört man den Aristotelischen Satz: lapis non est in anima, sed species lapidis (de anima III, 8) — ein Satz, auf deßen Sinn und Bedeutung Vieles ankommt! Nur darüber herrscht theilweiser Zweifel, ob es eigene von den höhern Erkenntnißakten verschiedene, intelligible Species gebe oder nicht. Zu ihrer Vertheidigung sammelt Duns Scotus alles mögliche Rüstzeug gegen Heinrich von Gent de anima q. 17, in 1 sent. dist. 3. q. 6 — 7, de rerum princ. q. 14.

[2]) „Dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter i. e. cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia" de verit. q. 2 art. 5 ad 2. Dieses im Anschluße an die Aristotelische Stelle: „αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης" de anima II, 12 Vergl. den Commentar des hl. Thomas hiezu de anima II lectio 24: comp. theol. opusc. 3 c. 52 und 82, S. th. 1 q. 84 art. 2 resp. Ebenso Duns Scotus de anima q. 5.

[3]) Der Gegenstand des Gehörs und Geruchs erleide nämlich eine Erschütterung und Zersetzung; in der Tastempfindung werde das körperliche Organ z. B. die berührende Hand warm und in der Geschmackempfindung die Zunge als das Organ derselben feucht. Im Sehakte finde aber weder eine Veränderung des gesehenen Gegenstandes statt noch werde die Pupille durch die Farben selber farbig. S. th. 1 q. 78 art. 3 resp: Balmes Elemente der Philos. IV. n. 229, Werner II, 97. Ebenso Duns Scotus de anima q. 6 n. 5. Keinen einzigen Satz dieser an Aristoteles sich anlehnenden Sinnentheorie hat die neuere Naturwißenschaft unbedingt stehen laßen.

[4]) Auf diese Weise sucht Thomas den oben dargelegten Unterschied der drei Sinnenobjekte des Weitern auseinanderzulegen de anima II lectio 13, wo er unter Anderm äußert: „cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi, quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subjecto, unde cognoscit hunc hominem, prout est hic homo et hoc lignum, prout est hoc lignum." Wie vermittelst dieser niedern Denkkraft die durch die Materie

3. Nur über Phänomene erstreckt sich, um es in mehr moderner Sprachweise auszudrücken, die sinnliche Anschauung: das Noumenon, das Ansich der erscheinendenden Welt, der substanziale Grund aller natürlichen und geistigen Lebensoffenbarungen eröffnet sich erst der intellektualen Anschauung. Das Innere der Natur, das Mysterium des Lebens und seiner substanzialen, der Materie einverleibten oder ihr entnommenen Formen geht erst dem geistigen Auge auf. Ein und daßelbe Phänomen kann seinem Wesen nach eine Umwandlung, eine Transsubstantiation erfahren, kann Manifestationsmittel eines andern Wesens werden, ohne daß es der leibliche Sinn gewahrte: nur dem intellektualen Auge des Glaubens oder Schauens mag dieses offenbar werden. [1])

4. Die Sinne bleiben nicht bei der bloßen Wahrnehmung (apprehensio) der ihnen zugänglichen Phänomene stehen; sie nehmen diese Wahrnehmung überdieß als die Sache selbst d. h. sie fällen ein Urtheil darüber, wie sich die Sache selbst verhalte. Erst das Hinzutreten dieses Urtheils zur bloßen Wahrnehmung steigert die sinnliche Anschauung zur — Gewißheit und zwar zur objektiven Gewißheit, die dargebotene Sache so anzuschauen, wie sie ist: süß oder bitter, blau oder grün u. s. w. Die Unterscheidung der subjektiven Sinnesaffektion von der Sache selbst tritt auf diesem Standpunkte noch nicht hervor. Die Sinnesurtheile wollen nicht bloß das Vorhandensein subjektiver Affektionen darbieten mit Abstraktion von der Sache selbst, wie all diejenigen behaupten müßen, welche den Sinnen die Irrthumsfähigkeit absprechen. Sie wollen im Gegentheile die Sache selbst darbieten [2]), von welcher zu abstrahiren erst dem denkenden Geiste möglich wird bei dem Widerstreite der Sinne über Ein und dieselbe Sache.

---

§. 7. Irrende Gewißheit der Sinne nach Thomas und Duns Scotus.

1. Die äußern Sinne können in den ihnen eigenthümlichen Objekten, als da sind: Farbe, Ton, Härte, Weiche u. s. w. nicht irren. Nur per accidens kann Betreffs jener Objekte ein Irrthum mitunterlaufen, sei es wegen Indisposition des Organes oder des überleitenden Mediums. Die mehreren Sinnen gemeinsamen Objekte, als da sind: Größe, Gestalt, Lage, Zahl, Bewegung wie die von einem Sinne nur indirekt wahrgenommenen laßen hingegen dem Irrthum und Widerstreit der Sinne den größten Spielraum. Diese Aristote-

individualisirte Form d. h. die individuelle Substanz per accidens empfunden werden kann, so vermittelst des Intellektes die allgemeine Substanz, soweit sie alsogleich mit der individuellen wahrgenommen wird. Wenn man z. B. Jemanden reden hört, sich bewegen sieht, so erfaßt man vermittelst des Intellektes alsogleich ein lebendiges Princip in dieser Erscheinung. Was weiter zurückliegt, als daß es ictu et actu durch Intellektualanschauung ergriffen würde, kann in keinerlei Weise mehr als Sinnenobjekt gelten gelaßen werden — wahrlich! eine Grenzbestimmung von sehr beweglicher Natur! Vergl. de anima III lectio 1: de verit. q. 1 art. 11 resp. Duns Scotus ist der Hauptsache nach mit all diesen Thomistischen Lehrbestimmungen einverstanden abgesehen von jener schon berührten über die niedere Denkkraft.

1) An das Problem über die philosophische Möglichkeit der eucharistischen Wandlung reihen sich bei den scholastischen Denkern die wichtigsten Untersuchungen an über das ontologisch-logische Verhältniß von Substanz und Accidenz und aller einzelnen Aristotelischen, in der Zehnzahl genommenen Kategorieen unter einander. Die entscheidende Frage über Einheit und Unterschied von Substanz und Accidenz, über Unselbstständigkeit oder Selbstständigkeit der in der Quantität als „gleichsam ihrem Subjekte" wurzelnden Accidenzen hat sich mit dem Auftreten der neueren Transcendentalphilosophie in folgende Frage verwandelt: ob Substanz, Wesen, Ansich zu erscheinen vermöge, ohne doch in seiner Erscheinung selber zu erscheinen und erkannt zu werden?

2) So ausdrücklich S. th. I q. 17 art. 2 ad 1 in Bezug auf den Augustinischen Satz „si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignoro" (de vera religione c. 33). De verit. q. 1 art. 11 resp. sucht Thomas diesen Satz in seine eigene Ansicht hinüberzudeuten, indem die Sinne allerdings dem Intellekte ihre Disposition anzeigen und insofern (secundum ordinem ad intellectum prout sunt res quaedam) nicht irren, was nicht ausschließe, daß sie Anbetrachts der Sache selbst (secundum ordinem ad rem) irren können.

lische Lehre [1]) wird von dem heiligen Thomas [2]) und Duns Scotus [3]) gemeinsam adoptirt und ins Einzelne hinein ausgeführt als Fundament, auf welchem sich ihre verschiedenen Theorieen über die intellektuale Gewißheit auferbauen.

2. Die äußere Sinnengewißheit, welche in Bezug auf ihre Objekte irrthumsfähig ist, kann selber wieder zum Objekte gemacht werden. Insoferne scheint sie jedem Luge und Truge entnommen zu sein; denn wenn mein Sehen, Hören u. s. w. nach Außen hin auch Illusionen bietet, so bleibt es als Thatsache des innern Sinnes immerhin wahr und gewiß. [4]) Doch auch diese Gewißheit zerrinnt wieder. Wie oft spiegelt die Einbildungskraft, welcher nach Aristoteles die Täuschung von Haus aus eigen ist, dem geisteskranken Irren nicht innere Zustände vor, die es in Wahrheit nicht sind?

3. So vermag der sensitive Theil der Seele mit all seinen Potenzen zwar vielfach Wahres zu erkennen; daß es aber Wahrheit sei, kann erst der Intellekt entscheiden. Erst ihm ist es gegeben, über sich selber in vollständiger Weise zu reflektiren, die Natur seiner selbst, die Natur seines Aktes zu erkennen und deßen Verhältniß zur Sache selbst urtheilend abzuwägen. [5]) An ihn wird jetzt der Rekurs ergriffen, um eine objektive Gewißheit des Sinnlichen zu Stande zu bringen.

---

§. 8. Die intellektuale Gewißheit des Sinnlichen nach Thomas und Duns Scotus.

1. Das Sinnenvermögen ist an ein körperliches Organ gebunden, nimmt die Dinge der Außenwelt nur beziehungsweise wahr, wie sie dieses Organ afficiren, nicht wie sie als solche (absolute) sind. Krankhafte Verstimmungen dieses Organes, Aenderungen in dem zwischenleitenden Medium müßen daher auch das Objekt verschieden erscheinen laßen. Soll nun das intellektive Vermögen die Dinge als solche erfaßen ohne alle unlauteren Einmischungen, soll es dieselben rein und getreu in sich selber abspiegeln, so muß es schlechterdings von jedem materiellen Organe losgebunden, von jeder materiellen Färbung und Tönung befreit sein. Diesen Aristotelischen Grundgedanken greift sowohl der heilige Thomas als Duns Scotus auf: jeder in seiner Weise. [6])

---

1) Vergl. de anima II, 6: met. III, 5 und IV, 29.

2) Vergl. den Commentar in jene Stellen: de anima II lectio 13: met. IV lectio 14 und V lectio 22: de verit. q. 1 art. 11: S. th. I. q. 17 art. 2.

3) de anima q. 10: de rerum principio q. 13 n. 19.

4) Die Sinnesaffektionen als Thatsachen (res quaedam) des sichselbstempfindenden Sinnes sind nie unwahr nach de verit. q. 1 art. 9 und 11. Duns Scotus sagt: „licet non sit certitudo, quod videam album extra positum vel in tali subjecto vel in tali distantia quia potest fieri illusio in medio vel in organo et multis aliis viis, tamen certitudo est, quod video“ in I sent. dist. 3 q. 4 n. 10.

5) de verit. q. 1 art. 9: S. th. I q. 16 art. 2 resp. und q. 17 art. 3 resp.

6) Vergl. Thomas comm. de anima III, 4 (III lectio 7): „impossibile est, quod (principium intellectuale) intelligat per organum corporeum: quia si esset natura determinata illius organi corporei, prohiberet cognitionem omnium corporum: sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur“ (S. th. I q. 75 art. 2 resp). Duns Scotus hielt an der Organslosigkeit des Intellektes fest, obwohl ankämpfend gegen die Thomistische Auffaßung der Immaterialität deßelben. Die neuere Wißenschaft ist davon abgegangen, den Begriff eines Seelenorganes in so enger Weise zu bestimmen, daß der menschlichen Intelligenz ein solches abgesprochen werden müßte. Die Thätigkeit eines solchen Organs kann eine manigfaltige sein, ohne daß sie, wie in der sensitiven Sphäre, das aufgefaßte Objekt individuell färben und modificiren müßte. Auch die modernen Vertreter der Aristotelischen Scholastik sind zum großen Theile insofern zu — Platon zurückgekehrt. Ueber die örtliche Bestimmung der Seelenorgane durchkreuzen sich freilich die verschiedensten physiologischen Ansichten bis auf den gegenwärtigen Tag.

Der reine Intellekt, welcher nicht durch ein mehr oder minder trübendes Mittel hindurch die Erscheinungen wahrzunehmen braucht, ist allein im Stande, dieselben ohne alle individuelle Beimischung in Sicht zu nehmen. Er ist allein im Stande als intellectus componens et dividens das Urtheil zu fällen: so verhält sich die Sache, wenn man all dasjenige abzieht, was ein krankhafter oder ein nicht regulirter Sinn oder eine träumerische Phantasie beigemischt hat und sie verhält sich nicht anders. Er allein ist im Stande, die Vergleichung seines eigenen Aktes mit der Sache selbst herzustellen und der Objektivität derselben sich zu vergewißern. [1])

2. Wie vermag nun der Intellekt die Scheinhülle einer von irrenden Sinnen oder von träumerischer Phantasie ihm vorgegaukelten Objektivität zu durchbrechen, um zur Objektivität der Sache selbst zu gelangen? Woher bezieht er das Uebermaaß von Gewißheit über die Sinne hinaus, um z. B. das Urtheil fällen zu können: Das Auge irrt, wenn es die Größe eines Gegenstandes angibt und der Tastsinn irrt nicht? Woher bezieht er das Uebermaaß von Gewißheit über die Phantasie hinaus, um das Urtheil fällen zu können: die mir vorschwebende Sinnenwelt ist mehr als ein regelrecht gesponnener Traum, ist nicht eine bloße Welt des Wahnes und ich bin kein Wahnsinniger? Folgen wir in diesem Punkte der ausführlicheren Darstellung des Duns Scotus! Stimmen die Sinne, so beginnt er, untereinander nicht zusammen, dann hat der Intellekt durch Beobachtung zunächst ausfindig zu machen, welche Phänomene allgemeinbleibender Natur und welche nur relativer Natur seien. Er macht z. B. ausfindig, daß ein Körper für den Tastsinn immer gleich groß bleiben könne, während er nach verschiedenen Entfernungen dem Augensinne als verschiedentlich groß erscheine. Mit dieser Beobachtung bringt er den aus seiner eigenen Innerlichkeit geschöpften Satz in Verbindung, daß jede Größe sich selber nothwendig gleich sein müße. Dieser Satz ist in Kraft des Widerspruchsprincipes an sich gewiß. Daraus wird endlich die Folgerung gezogen, daß die Größe jenes Körpers der Sache nach sich selber gleich geblieben sei, daß also der Augensinn und nicht der Tastsinn geirrt habe. [2]) Aber wie? könnte nicht auch der Tastsinn dem Irrthum unterworfen sein? könnten nicht alle Sinne zusammen, selbst wenn sie mit ungetheilter Uebereinstimmung eine Thatsache bezeugen, bloß eingebildete Sinne sein? könnte die Sinnenwelt nicht eine bloße Phantasiewelt sein? Nein! antwortet Duns Scotus. Zum Ersten muß es an sich gewiß sein, daß ich jetzt nicht träume, sondern bei wachen Sinnen bin; denn wenn die Unterscheidung von Traum und Wachen keine sichere für mich wäre, dann gienge nothwendig auch die Gewißheit der ansich gewißen Principien für mich verloren, weil sie vielleicht nur eine erträumte Gewißheit wäre, was absurd ist. [3]) Ist es nun an sich gewiß, daß ich jetzt bei wachen Sinnen bin und nicht träume, dann muß es zum Zweiten auch an sich gewiß sein, daß meine Phantasie mir nicht wie einem Träumenden oder Wahnsinnigen eine Sinnenwelt bloß vorspiegele, ohne daß sie ansich selber existirte. [4]) Der Intellekt kann also — das ist der Grundkern dieser Lehre — nur vermöge des in seiner Natur liegenden Widerspruchsprincipes das oben postulirte Uebermaaß von Gewißheit erlangen.

3. Vermöge des nämlichen Principes vermag der Intellekt auch all diejenigen Ansichten niederzuschlagen, welche der Sinnenwelt überhaupt, der innern nicht minder wie der äußern, alle Wahrheit absprechen. Mit einem Fundamentalsatze schleudert Aristoteles all diese Ansichten nieder. Dieser Fundamentalsatz lautet so: Der Unterschied des beziehungsweise Seienden und Nichtseienden ist kein Widerspruch, also ist weder aller Unterschied als unmöglich zu verwerfen gleich dem Widerspruche nach Art

---

[1]) „Judicium intellectus est de re secundum quod est, cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem", was vom Sinn nicht gilt nach de veritate q. 1 art. 9 resp.: „per conformitatem intellectus et rei veritas diffinitur.. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit" S. th. I q. 16 art. 2 resp.

[2]) Duns Scotus in I sent. dist. 3 q. 4 n. 11. [3]) Ebend. n. 14 — 5.

[4]) „Per se notum est intellectui, quod intelligens vigilat et ita, quod virtus phantastica non est ligata in vigilia sicut in somnis etc." ibid. n. 14.

der Eleaten, noch der Widerspruch als eine Nothwendigkeit zu sanktioniren gleich dem Unterschiede nach Art der Dialektiker und Skeptiker, der Heraklitiker und der Sophisten. Damit ist die Ehrenrettung des Sinnlichen vom νοῦς vollbracht. Den sinnlichen Unterschieden ist beziehungsweise Wahrheit erkämpft; ihre Vermischung ist Widerspruch, also unmöglich und unwahr. Den Sinnen ist so ihre durch die Skepsis erschütterte Gewißheit zurückerstattet vermittelst des von Aristoteles zum erstenmale so streng präcisirten Widerspruchsprincipes. All diesem haben sich Albertus, Thomas [1]) und Duns Scotus [2]) als einem schon Bestehenden und durch bloße Ueberlieferung Fortzupflanzenden angeschloßen.

---

§. 9. Kritischer Rückblick.

1. In der bisher verhandelten Lehre von der Gewißheit des Sinnlichen sind die beiden großen Scholastiker auf Aristotelischer Grundlage so ziemlich Hand in Hand gegangen. Nun trennen sie sich von einander, um alsbald — in der Lehre von der Gewißheit der ersten Principien und den daraus ableitbaren Wahrheiten — wieder zusammenzukommen. Bevor wir sie auseinandertreten laßen, möge die Frage ihre Stelle finden: ob und inwieweit durch das Bisherige den Sinnen die Gewißheit gerettet sei? ob der dem Irrthume selber verfallene intellectus componens et dividens diese Gewißheit nicht irgendwie bloß vorausgesetzt habe? Legen wir zunächst unsern eigenen kritischen Standpunkt dar!

2. Die Sinne nehmen das ihnen Vorschwebende als ein objektiv Gewißes auf. Ob jedoch ein vorschwebendes Objekt eine bloß individuelle, vorübergehende Geltung habe für diese oder jene Sinnesdisposition oder eine von letzterer unabhängige, allgemeine, stets gleichbleibende Geltung, entscheidet der Sinn nicht, weil er zwischen Individuellem und Allgemeinem noch nicht unterscheidet. Das Sinnenurtheil ist noch unentschieden, ein „Urtheil an sich", noch kein Gedankenurtheil. Auch der Einbildungskraft, der Phantasie ist es noch nicht gegeben, die Phänomene des sinnlichen Bewußtseins unter sich zu vergleichen, ihre individuelle oder allgemeine Geltung zu prüfen und sie darnach zu classificiren. Erst der Intellekt bringt dieses Alles zu Stande. Erst er vermag das Urtheil zu fällen: dieses oder jenes Objekt hat eine bloß individuelle Geltung für diesen oder jenen Sinn, für dieses oder jenes Medium, diese oder jene räumliche Entfernung, diese oder jene krankhafte Disposition u. s. w., was Alles nur durch eine oft mangelhafte Sinenempirie zu konstatiren ist. Auf solche Weise werden die materiellen Erscheinungen des Tastsinnes mit ihren zeiträumlichen Größen- Dichtigkeits- Bewegungs- und Geschwindigkeitsverhältnißen als objektiv-allgemeine Erscheinungen von allen übrigen ausgeschieden. Sie erscheinen dem Tastsinne immer als dieselben, während die Geschmacks- Geruchs- Ton- und Farbenempfindungen sehr wechselnder Natur sind. Den materiellen Objekten des Tastsinnes wird durch diese Proceduren der Stempel einer allgemeinen Bewußtseins-Thatsache aufgedrückt. Daß sie auch jenseits des thierischen oder menschlichen Bewußtseins existiren, liegt hierin noch keineswegs eingeschloßen. Der empirische Idealismus ist hiemit noch keineswegs beseitiget.

Für ein endliches Wißen allein kann es möglicher Weise noch Wirklichkeiten geben jenseits seiner; für ein absolutes nicht. Wie soll aber ein endliches Wißen von einer Außenwelt wißen, welche postulirter Maßen außerhalb seines Wißens existiren, also über sein Wißen hinüber fallen soll? Das ist ein Widerspruch. Den Idealismus durch eine Appellation an das Wißen widerlegen wollen, heißt ihn behaup-

---

1) Vergl. die Commentare in die betreffenden, gegen all diese Lehren gerichteten Stellen z. B. met. I, 5 — 6 (I lectio 9 — 10): met. III, 3 — 8 (IV lectio 6 — 17: statt Protagoras liest Thomas leider Pythagoras lectio 9): de coelo III, 1 (III, lectio 2).

2) Vergl. den Commentar in met. III, 3 — 8 im vierten Bande der Gesammtwerke.

ten. Gibt es ein Sinnenobjekt von individueller oder allgemeiner Natur, welches nicht für uns wäre? Kein Denker hat dieses beßer erkannt als J. G. Fichte. Sein System verstieß nur dadurch gegen die zwingende Evidenz, daß er a) ein schlechthiniges Nichtwißen des Ansichs behauptete, als ob Alles für das Bewußtsein und es für sich selber sein könnte, ohne daß in ihm ein Ansich zur Offenbarung käme, was er auf seinem zweiten Standpunkte zu verbeßern strebte; ferner dadurch, daß ihm b) die Natur fort und fort als eine bloße Schranke für das Ich erschien ohne alle selbsteigene Innerlichkeit und Organisationskraft, was bekanntlich der Vater der neuern Naturphilosophie bitter genug hervorhob. [1]) Ob aber das Naturleben sich auf eine von unserm Bewußtseinsleben unabhängige Weise verwirklichet oder ob es mit letzterm sich von Zeit zu Zeit unterbricht und gleichzeitig mit demselben aus dem aktualen Zustande in den habitualen oder potentialen hinübertritt und gleichzeitig wieder zurück mit ihm in den aktualen? Ob Wachen und Schlafen beider ein ungleichzeitiges ist oder ein gleichzeitiges wie bei jenen zusammengewachsenen Siamesischen Zwillingsbrüdern? Diese Frage war auch für Schelling noch eine offene geblieben und nicht durch einen puren Wißensakt, sondern durch einen verschwiegenen Glaubensakt gelangte er hinüber zur Existenz einer von unserm Bewußtsein der Zeit nach unabhängig wirkenden Natur.

Bei consequenter Entwicklung bis in die letzte Spitze hinaus müßte der empirische Idealist, wie an der Existenz der Naturwelt außerhalb seiner, so auch daran zweifeln: ob er nicht träume, während er sich für wach hält d. h. ob er nicht sekondäre Vorstellungen (Einbildungen) mit den ursprünglichen Vorstellungen des Sinnenbewußtseins verwechsle? ob er nicht irren Geistes sei, indem er in der objektiv-allgemeinen Bewußtseinswirklichkeit zu leben glaubt? ob ihn seine Erinnerung nicht täusche wie sie Geistesirre täuscht? ob er wirklich diese Gedankenverknüpfungen gemacht, diese Worte gesprochen, diese Handlungen vollbracht habe? Ob er sich nicht täusche in der Identität seiner historischen Persönlichkeit? [2]) Ob außerhalb seiner selbst noch andere bewußte Wesen existiren? ob die Thiere nicht bloß Bewußtsein zu äußern scheinen (Cartesius)? ob die Annahme selbstbewußter Menschenpersönlichkeiten außerhalb seiner nicht ein bloßer Analogieschluß sei? oder ob die Annahme bewußter Wesen außer ihm auf einem unmittelbaren Wißenscontacte beruhe? [3])

3. Und dennoch kehrt sich das menschliche Bewußtsein sowohl des Ungebildeten als des Gebildeten, wenn er sich in seiner freien Menschlichkeit ergehen läßt, mit ungeheurer Energie, mit entschiedenster Gewißheit gegen diesen Idealismus und die in deßen Gefolge liegenden Consequenzen! Dieser Idealismus vermag weder aus bloßer Thatsächlichkeit des Bewußtsein widerlegt zu werden, da eben die Existenzweise, der Charakter dieser Thatsächlichkeit als ein für uns thatsächlich unbestimmter behauptet wird, noch vermag er aus der Evidenz apriorischer Nothwendigkeitsgesetze widerlegt zu werden. Und dennoch bildet seine Verwerflichkeit eine dem Intellekte unentreißbare, weit über alle Wahrscheinlichkeit hinausgehende Gewißheit! Das Vertrauen in die Wahrheit der ihm entgegenstehenden Ueberzeugungen wurzelt in der Natur des Intellektes und der Glaube, daß der Intellekt als solcher, seiner allgemeinen Natur und Wesenheit nach die Wahrheit verkünde und nicht ein geborner Lügner sei, ist eine Hauptquelle menschlicher Erkenntniße, menschlicher Gemüths- und Willensbegeisterung. Nicht bloß die genannten Ueberzeugungen, selbst die tiefsten theosophischen Intuitionen

---

1) Schelling: „Darlegung des wahren Verhältnißes der Naturphilosophie zur verbeßerten Fichte'schen Lehre" 1806.

2) Balmes: Fundamente der Philos. übersetzt von Lorinser B. I n. 252 — 260.

3) Fichte suchte in seiner Rechtslehre 1796 (W. III, 30 — 40) und Sittenlehre 1798 (IV, 218 — 21) a priori (!) zu deduciren, daß zur Möglichkeit meines Ichs wenigstens noch Ein Individuum vor und außer ihm angenommen werden müße. Auch in der „Bestimmung des Menschen" 1800 — der Inauguralschrift seiner zweiten Wißenschaftslehre — hielt er daran fest, daß „die vermeinten Vernunftwesen außer mir nichts als Produkte meines eigenen Vorstellens" sind, auf die ich den Begriff meiner selbst nach aufzuweisenden Gesetzen meines Denkens übertragen müße, obwohl er die Anerkennung dieser Vernunftwesen als an sich berechtigter, sittlich-selbstständiger Wesen von einem höhern Glauben abhängig machte (II, 204).

und metaphysischen Grunderkenntniße entfließen dieser Gewißheitsquelle des Intellektualglaubens oder welche Bezeichnung man immer dafür anwenden mag. Von dem natürlich-historischen und übernatürlichen Autoritätsglauben ist er specifisch zu unterscheiden, obwohl er ebenso innig oder inniger mit dem Bewußtsein und dem Gemüthe des Menschen verwachsen ist. Kein Denker hat sich deßelben je ganz entschlagen und wenn er auch zeitweise und theilweise aus dem Bewußtsein einzelner philosophirender oder nichtphilosophirender Individuen oder ganzer Völker mit oder ohne sittliche Schuld verdrängt worden ist, so wird er mit einem um so gewaltigern Rückschlage wieder auftreten und abermals die Geister erobern, die in ihm nur sich selber wiederfinden werden.

Dieser Intellektualglaube ist zwar ein Wißen, aber kein reines Wißen. Er ist, wie aller Glaube, ein Bewußtseinsakt, ein Wißen, aber ein noch mit Nichtwißen gepaartes Wißen, eine noch mit Transcendenz behaftete Immanenz. Dieses Nichtwißen erstreckt sich bei ihm nicht auf den subjektiven Akt wie beim bloßen Meinen, Fürwahrhalten, Wahrscheinlichkeitsglauben, die es nicht gleich ihm zu einer Gewißheit der Ueberzeugung bringen. Nur von Seiten der Sache, die er bloß im Glauben festhält, klebt ihm beziehungsweise noch ein Nichtwißen an, ohne daß er hierin der sich selbst als objektiv wißenden Anschauung gleichzukommen vermöchte. Er ist ein seinem Ursprunge nach unwillkürlicher Akt, kann aber durch einen Akt des wahlfrei wirkenden Willens bezweifelt und suspendirt werden. Er ist nicht ein Akt der schlechthin zwingenden logisch-mathematischen Wißensnothwendigkeit, die nur in Worten, nicht der Sache nach von Jemanden bezweifelt oder geläugnet werden kann.[1]) Ebendarum ist es auch unmöglich, eine philosophische Gewißheitslehre aufzustellen, welche für Jeden, der einmal in den Sinn derselben eingegangen ist, schlechthin unbezweifelbar sein müßte. Wie will man also von der Philosophie ein Maaß von Gewißheit verlangen, welches dem empirischen Menschen dieser Zeit, wie an jedem Systeme auf negative Art erwiesen werden kann, überhaupt nicht zusteht?

4. Ziehen wir nun kurz unser kritisches Resultat! Mit Recht haben Thomas und Duns Scotus im Anschluße an Aristoteles die beziehungsweise Wahrheit alles Sinnlichen vertheidiget. Mit Recht haben sie im Namen des Widerspruchsprincipes gegen den sophistischen Satz, daß alles Sinnliche gleich wahr und gleich falsch sei, Einsprache erhoben. Doch blieb es erst der neuern Philosophie vorbehalten, in verschiedenen Gängen und Irrgängen die vollere Lösung der Frage zu versuchen, wie der dialektische Fluß der Gegensätze mit dem Widerspruchsprincipe auszugleichen sei. Verschieden von dieser Frage über die logisch-dialektische Wahrheit des Sinnlichen ist die andere Frage über die Richtigkeit unserer sinnlichen Vorstellungen; ob sie nämlich mit irgend einer Sache übereinstimmen oder nicht. Die äußern Sinne können irren, der Phantasie ist die Täuschung von Haus aus eigen, so lautete eine Devise des Aristoteles und der ihm folgenden mittelalterlichen Denker. Doch scheint erst, wie dargelegt worden, in dem intellektualen Erkennen die Möglichkeit zu erstehen, die individuelle und die allgemeine Sinnesobjektivität sowohl prüfend zu unterscheiden als miteinander zu verwechseln d. h. ein richtiges oder ein unrichtiges Urtheil zu fällen. — Der Intellekt soll ferner durch diese Unterscheidung des allgemeinen Sinnenbewußtseins vom individuellen unter Anwendung der ersten

[1]) Aristoteles (top. I, 1) sagt, daß die unbeweisbaren Wahrheiten durch sich selber, die beweisbaren hingegen wegen eines vorausgesetzten Andern Annahme und Vertrauen (πίστις) verdienen. Im Anschluße daran lehrt auch die Scholastik, daß die bloße Anschauung (visio, apprehensio) zur Gewißheit nirgends hinreiche, wenn nicht das Urtheil dazutritt, daß diese Anschauung sich der Sache nach so verhalte (compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur, aliquid esse vel non esse nach S. th. II, 2 q. 83 art. 1 obj. 3). Auch Balmes (Elemente der Phil. II, 130, 134) und Gratry (Erkenntniß Gottes übers. v. Pfahler 1858 II, 61 ff.) unterscheiden darum von der Evidenz selber die Beistimmung zu ihr, den intellektualen Glauben an sie. Es dürfte jedoch unangemeßen sein, den Akt dieser mit schlechthiniger Nothwendigkeit zu vollziehenden Beistimmung mit dem deutschen Worte „Glauben“ zu belegen. Bei einem solchen Sprachgebrauche würde man unausweichlicher Weise dahin getrieben (den Nachweis hievon wollen wir uns ersparen), selbst dem absoluten Geiste einen Glauben an die evidenten, nothwendigen Wahrheiten beizulegen, was unstatthaft sein dürfte. Alles ist im absoluten Geiste Wißen und Gewißheit, Anschauung und Begriff.

Principien zur Existenz der Sache an sich gelangen; so lautet eine weitere Entscheidung der Thomistisch-Scotischen Lehre. Doch hiemit ist der Berkleysmus noch keineswegs unmöglich gemacht. Wie soll eine nach logischen Principien vorgenommene Analyse der sinnlichen Bewußtseinsthatsachen uns über das Bewußtsein hinauszuführen im Stande sein? Wenn auch alle Sinne irren würden, sagt Duns Scotus mit Recht, so wäre die Gewißheit der ersten Principien nicht im mindesten dadurch beeinträchtiget; es bliebe immer wahr, daß das Ganze größer sei als seine Theile u. s. w. [1]) Und doch soll die unmittelbare Gewißheit der ersten Principien wieder abhängig gemacht werden von der unmittelbaren Gewißheit der Sinne und ich soll darin schlechterdings nicht irren können, wenn ich jetzt bei wachen Sinnen zu sein und die Dinge an sich wahrzunehmen glaube. Ein offenbarer Cirkel, in welchem sich hier Duns Scotus bewegt! Als ob die Gewißheit der logisch-mathematischen Bestimmungen nicht gleichnothwendig wäre, ob letztere nur mit verworrenen Traum- und Wahnbildern oder mit dem geordneten Vorstellungsinhalte des wachen Bewußtseins erfüllt seien!

Unser Schlußurtheil geht dahin: die Intellektualgewißheit der genannten mittelalterlichen Denker greift ihrer Intention nach weit hinaus über die sinnlich-empirische und die evidente Gewißheit. Außer dieser beiden Gewißheitsarten umschließt sie ihrem Sinne nach noch eine dritte Gewißheitsart, nämlich die des Intellektualglaubens oder wie man sie immer benennen mag. Dadurch allein vermag sie den empirischen Idealismus und deßen Consequenzen zu überfliegen. Diese dritte Gewißheitsart trägt in den Schriften der scholastischen Periode indeß mehr den Charakter einer stillschweigenden Voraussetzung als daß ihre Natur und Wesenheit in bestimmter Weise unterschieden und untersucht worden wäre. Erst der neuern Philosophie, die es sich von Anfange an schon zur Aufgabe stellte, die letzten Fundamente menschlicher Gewißheit zu erforschen, mußte es als Strebeziel gesetzt werden, alle die verschiedenen Elemente der Gewißheit bis ins Einzelnste hinein zu unterscheiden und eine höhere, durch die mannigfaltigsten negativen und positiven Bildungsstufen hindurch bewährte Einheit wiederzufinden. [2])

Dritter Abschnitt:

die Gewißheit des Uebersinnlichen im Sinnlichen.

§. 10. Direkte und indirekte Intellektualerkenntniß nach Thomas.

Nach Thomas bildet es für den Intellekt einen kleinern Theil seiner Aufgabe, die Accidenzen der objektiven Außenwelt von all denjenigen Accidenzen zu unterscheiden, die bloß momentane, wechselnde Sinnesaffektionen bezeichnen. Die Hauptaufgabe des Intellektes geht jedenfalls dahin, der übersinnlichen Substanzen alles accidentell Erscheinenden gewiß zu werden, die Gründe und Ursachen von Allem zu erforschen. Wie gelangt er nun hinüber in die Welt dieser übersinnlichen Gewißheiten?

---

[1]) in I sent. dist. 3 q. 4 n. 6 und n. 8.

[2]) Mit entschiedener Einsicht hat namentlich Balmes diese Nothwendigkeit erkannt und auf solche Art den Thomismus fortzubilden versucht. Vom realen Principe der Gewißheit äußerer und innerer Thatsachen unterscheidet er das ideale Gewißheitsprincip der Evidenz axiomatischer und strengdemonstrativer Wahrheiten und von beiden unterscheidet er als drittes Gewißheitsprincip das des allgemeinen gesunden Sinnes oder des intellektuellen Instinktes oder des intellektualen Glaubens (Fund. der Phil. I n. 322 — 6). Vermittelst dieses dritten Gewißheitsprincipes werden die Sensationen des Tastsinnes objektivirt, während den Sensationen des Gesichts-Gehörs-Geruchs- und Geschmacksinnes nur subjektive Existenz zukommt (ebend. n. 158, 234 — 7, 322, 329 — 30: Elemente der Philos. II S. 35 — 41). Vermittelst deßelben wird das wache Bewußtsein vom träumenden, das gesunde Bewußtsein vom irren u. s. w. unterscheiden; selbst der historisch-juristische Glauben hat in ihm seinen Grund (ebend. n. 247 — 63, n. 322 — 6).

1. Der thätige Intellekt des Menschen beleuchtet mit seinem Lichte die Sinnenbilder und abstrahirt daraus die allgemeinen intelligiblen Species. Diese sowohl der Seinsweise nach als der Zahl nach von den Sinnenbildern verschiedenen intelligiblen Species [1]) vermag er aus eigener Thätigkeit hervorzubringen. Er ist die nächste Ursache ihrer Hervorbringung, Gott nur die entfernte. [2]) In direkter Weise vermag er nur diese durch Abstraktion gewonnenen allgemeinen Art- und Gattungssubstanzen zu erkennen auf dem weiten Gebiete der materiellen Sinnenwelt. Alles sinnlich-individuelle Erkennen fällt über ihn hinaus in die Sphäre der sensitiven Seele und ihrer sensiblen Species und bietet ihm bloß die Voraussetzungen für seine Abstraktionen. Die im innern Sinn zusammengehenden fünf Sinne gehen auf die accidentellen Erscheinungen der sinnlichen Dinge, die Phantasie arbeitet sie in Bilder um, welche das sensitive Gedächtniß aufbewahrt, der thierische Instinkt nimmt die inneren Beziehungen der individuellen Wesen wahr in Bezug auf Nützlichkeit und Schädlichkeit und legt sie ebenfalls in die Schatzkammer dieses Gedächtnißes nieder und die im Menschen an deßen Stelle tretende, an das Gehirnorgan gebundene Denkkraft nimmt die Individualsubstanzen wahr, um sie nach dem Wechselrapporte ihrer freundlichen und feindlichen Verhältniße zu vergleichen und urtheilend aufeinander zu beziehen. [3]) Erst auf der Unterlage all dieser sensitiven Potenzen regt und bewegt sich die Thätigkeit der intellektiven Potenz. Sie ist an kein körperliches Organ gebunden, kann darum auch von individuellen Körpern nicht afficirt werden. Nur das Uebersinnliche an ihnen, nur die von allen Bedingungen materieller Individuation abgezogenen Art- und Gattungswesenheiten vermag sie durch intellektuale Anschauungsakte zu ergreifen und in diesen Akten die Existenz der eigenen Seele als hervorbringenden Grund derselben. Hinter der Fülle all derjenigen Erscheinungen, die der unsern verwandt sind, wird sodann auch ein dem unsrigen verwandtes Princip geistig wahrgenommen. Was über die Existenz der Seele hinausgeht, ist der Intellektualanschauung des Menschen in diesem Leben entrückt von der allgemeinen Natur und Wesenheit der Seele an bis hinauf zur Existenz und Wesenheit Gottes. [4]) Welch ungeheure Lücken der Intellektualanschauung des dießeitigen Menschen! Diese Lücken zum Theile auszufüllen, thun sich, wie gezeigt werden wird, zwei Medien auf: der menschliche Beweis und die göttliche Offenbarung.

2. Die Auffaßung des heiligen Thomas ist sonach höchst einfacher Art. Der Mensch ist kein reingeistiges Wesen. Der Intellekt deßelben bedarf folglich der Sinne und hat sich mit letztern in das Gebiet des Erkennbaren zu theilen. Er erkennt in direkter Weise nur das Allgemeine, das Immaterielle, das Nothwen-

---

[1]) „Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existunt in organis corporis non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili“ S. th. I q. 85 art. 1 ad 3. Der oben berührte Grunddualismus der Aristotelischen Scholastik vom natürlichen Sein der Sache in sich selber und vom intentionalen in der Seele erscheint hier in verjüngtem Maaßstabe als Gegensatz der sensiblen und intelligiblen Species. Sie sind sowohl der Seinsweise nach als der Zahl nach voneinander verschieden.

[2]) „Dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam ... in Deum ...“ S. th. I q. 84 art. 4 ad 1.

[3]) Ueber die Mittelstellung dieser vis cogitativa oder collativa, ratio particularis zwischen Intellekt und thierischem Instinkte (instinctus naturalis, vis aestimativa naturalis), über den Sitz derselben im Gehirne an der Stelle des Platonischen νοῦς verbreitet sich Thomas in einer über Aristoteles hinausgehender Weise S. th. I. q. 78 art. 4: S. ph. II c. 60: de verit. q. 10 art. 5 resp. und q. 15 art. 1 resp.: de anima III lectio 13. Vergl. Werner II, 97 — 8, Balmes Elemente IV n. 234. Alle Anwendungen allgemeiner Begriffe des Intellektes auf sinnliche Einzelndinge geschehen vermittelst dieser dem sensitiven Theile der Seele angehörenden Denkkraft: „cognitionem universalem (intellectus) mediante vi cogitativa ad singularia applicat“ de verit. q. 10 art. 5 ad 4.

[4]) S. th. I. q. 87 art. 1: S. ph. III, 46: de verit. q. 10 art. 8. Vergl. oben § 3 n. 5.

dige. Der sinnliche Theil der Seele dagegen mit all seinen Potenzen vermag nur das sinnlich-Individuelle, Materielle, Zufällige in direkter Weise zu erkennen. Letzteres Alles zu erkennen und unter das Allgemeine, Höhere zu subsumiren wie z. B. im Urtheile: Sortes ist ein Mensch ist dem Intellekte nur auf indirekte Art möglich, nur dadurch, daß er sich zu den Sinnenbildern zurückwendet (per reflexionem, conversionem ad phantasmata); es ist ihm nur möglich vermittelst der niedern Denkkraft, dieser höchsten Blüthe des sensitiven Seelenlebens. [1]) Ganz anders beim Engelgeiste und beim Gottesgeiste! Ohne Sinnenvermögen sind sie im Stande, mit intellektualem Auge direkter Weise alles Sinnliche zu schauen. Nicht bloß die Materie im Allgemeinen, wie sie zusammt der Form Art und Gattung bildet, nein! selbst die Materie unter all ihren individuellen Bedingungen und Einschränkungen vermögen sie in unmittelbarer Intellektualanschauung zu erkennen. [2]) Ebenso die abgeschiedene Menschenseele vermöge der von Gott ihr eingeströmten Formen. [3])

---

§. 11. Direkte und indirekte Intellektualerkenntniß nach Duns Scotus.

1. Die Thomistische Ansicht von der menschlichen Intellektualerkenntniß kann dem Vorausgehenden nach in folgende Parallele gebracht werden: wie der Sinn manche Objekte unmittelbar empfindet und manche nur mittelbar (per accidens) durch den Intellekt, so erkennt der Intellekt manche Objekte unmittelbar und manche nur mittelbar durch den Sinn. Diese Parallele bestreitet Duns Scotus vom Grunde aus. Was eine höhere Potenz vermag, das vermag allerdings eine niedrigere nicht, wohl aber umgekehrt: das ist seine Grundansicht. Die Sinnenerkenntniß ist von der Intellektualerkenntniß umgriffen und beherrscht, nicht umgekehrt die Intellektualerkenntniß von der Sinnenerkenntniß, deren Blick die Accidenzenwelt nicht übersteigt. [4]) Der menschliche Intellekt kann nach ihm Alles umspannen: Himmlisches und Irdisches, Allgemeines und Individuelles, Immaterielles, Nothwendiges und Zufälliges. Und dieses Alles in direkter Weise, indem er in Kraft seiner eigenen Thätigkeit eine intelligible Species von Allem zu erzeugen vermag, wovon der Sinn eine sensible Species eingedrückt erhielt. [5])

Doch weit entfernt, als ob die indirekte Intellektualerkenntniß dadurch abgeläugnet würde! Ohne Sinnenempfindungen und Phantasiebilder, ohne beständige Hinkehr zu ihnen, ohne sinnliche Gedächtnißkraft und Denkkraft vermöchte die Thätigkeit des menschlichen Intellektes nie und nimmer fortzubestehen. [6]) Es bildet eine Schranke seines Wesens, an die Vermittlung eines sinnlichen Faktors als der conditio sine qua non

---

[1]) „Quod a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare“ S. th. I q. 86 art. 1 resp: ebenso art. 3, de verit. q. 10 art. 5 und 6: de anima III lectio 8.

[2]) „Ad intellectum nostrum (species intelligibiles) perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis ... species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt et non solum principia speciei sed etiam principia individuantia“ S. ph. II, 100, 3: ebenso de verit. q. 10 art. 5 resp.

[3]) de anima quaestio unica art. 20 ad. 1.

[4]) „Potentia superior potest cognoscere aliquod objectum vel sub aliqua ratione, quod objectum vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, non tamen econverso“ quodlib. q. 13 n. 9.

[5]) Die Grundansicht, daß die intelligiblen Species von den sensiblen der Seinsweise und der Zahl nach verschieden seien, kehrt hier wieder. Vergl. Commentar in anal. post. lib. I q. 3 n. 5.

[6]) Ueber die Nothwendigkeit dieser „conversio intellectus ad phantasmata“ in I sent. dist. 3 q. 6 n. 28. Ueber die vis cogitativa seu collativa vergl. de anima q. 9 n. 8.

seiner eigenen Thätigkeitsentfaltung gebunden zu sein. Er steht hierin zurück gegen den Intellekt des Engelgeistes, welcher dieser Schranke ledig ist. Nicht durch sich selber (per se), nur per accidens durch die äußern Sinnenorgane vermag er die aktuale Existenz der materiellen Dinge zu gewahren. Tritt ihm nicht das Zeugniß der äußern Dinge zur Seite, so vermag er sinnliche Einzelnheiten wohl gedankenmäßig festzuhalten, aber mit der Entscheidung, ob sie nach Außen hin thatsächlicher Natur seien oder nicht, hat es bei ihm ein Ende. Und selbst diese sinnlichen Einzelnheiten, über deren thatsächliche Existenz oder Nichtexistenz er kein Verdikt zu fällen im Stande ist, vermag er nicht gedankenmäßig festzuhalten unmittelbar durch sich selber ohne Mitwirkung der dem sinnlichen Theile der Menschenseele zugehörenden Phantasiebilder. So kann sich der menschliche Intellekt im dießeitigen Leben nimmermehr der sensiblen Species der äußern Sinne oder der gespenstersehenden Einbildungskraft entschlagen, was aber nicht ausschließt, daß er das rauhere Metall derselben in das reinere Gold intelligibler Formen verwandle. [1])

2. Eine Nothwendigkeit ist es nach Scotus, daß der menschliche Intellekt nicht bloß indirekt durch die ihm fremden sinnlichen Species, sondern auch direkt durch eigene intelligible Species die sinnlichen Einzelnheiten erkenne. Mannigfaltige Gründe schwerer und gewichtiger Natur legen ihm diese Nothwendigkeit nahe.

a) Die äußern Sinne fällen oft ein falsches Urtheil (falsum judicium). Sie legen der Sonne eine Größe von zwei Schuhen bei, während das „Urtheil des Intellektes" sie doch für achtmal größer erklärt, denn die ganze Erde. Noch mehr als die äußern Sinne täuschet die Einbildungskraft. Schlafende und Verrückte geben sattsames Zeugniß hiefür. [2]) Wie vermöchte nun der Intellekt über Wahrheit oder Irrthum der sinnlichen Potenzen zu unterscheiden, wenn er keine eigene Erkenntniß des Sinnlichen besäße? wie vermöchte er ein Urtheil zu fällen, ob wir bei gesunden Sinnen seien oder verrückt, ob wir wachen oder träumen, ob wir phantasiren oder in Wirklichkeit handeln, ob ein äußerer Sinn nur eine momentane Affektion seiner selbst oder thatsächliches Dasein verkünde? wie sollte er ein neues, entscheidendes Urtheil fällen über alles Sinnliche, wenn er nur auf indirekte Weise, wenn er nur auf Sinnesart das Sinnliche erkennt? wenn er nur durch sensible Species dieses letztere wahrnehmen kann? Eine die Sinnengewißheit übersteigende intellektuale Gewißheit des Sinnlichen wird mit einer solchen Lehre in der Wurzel abgeschnitten. Ueber die Natur der Objekte, welche durch die sensiblen Species vorstellig gemacht werden, wird er keine neue Gewißheit verschaffen können, wenn er als solcher nur das Allgemeine erkennt, wenn der Anfang des Sinnengebietes das Ende des seinen ist. Der Skepticismus, in welchem uns die Sinne zurückließen, wird auf diese Weise verfestiget, nicht gehoben. Ein solcher aus der Thomistischen Lehre sich nothwendig ergebender Skepticismus ist nicht bloß falsch, sondern sogar häretisch. [3]) Fürwahr ein herbes Urtheil, welches Duns Scotus hier gefällt hat! Um die Aktualität einer Sache aussprechen zu können, muß der Intellekt nach ihm dieselbe berühren mittelst eigener intelligibler Species. In diesem Berührungsakte muß, wie schon ausgeführt worden, die von Außen her eingedrückte sensible Species des Sinnes mitconcurriren. Ohne Sinn keine Erfahrung. [4]) Ohne Sinnenempfindung vermöchte der isolirte menschliche Intellekt unmöglich zu erkennen, ob

---

[1]) Diese Lehre, meistens in polemischer Haltung gegen Thomas, in I. sent. dist. 3 q. 6 n. 27 — 9 und de rerum principio q. 13 art. 2 und 3: in met. VII q. 15 (opera t. IV p. 712 ff.)

[2]) de rerum pr. q. 13 n. 19, 25, 32.

[3]) „Si intellectus in via nullam habet notitiam de existentia actuali rei extra, nisi ut praesentatur sibi in phantasmate seu imaginativa, nunquam in hac vita, ut dicit haec positio, cognoscit aliquid de ea, quod plane est haereticum, non solum falsum" ibid. n. 32: ebenso n. 40 u. s. w.

[4]) „Intellectus directe eandem actualitatem, ut est in sensu, attingit . . non tamen extendit aspectum . . . ad illam actualitatem sensibilem, ut est extra, sed solum secundum quod est in ipso actu sensus et ideo sensus cognoscit et experitur hujus actualitatem, intellectus autem solum cognoscit" ibid. n. 37: ebenso n. 43.

Etwas aktual existire oder nicht; ob z. B. dieses Weiße noch fortbestehe, wenn ich die Augen schließe, oder ob es verschwinde. [1]) Wie die allgemeine Ursache in einer besondern, wie die Sonnenkraft im Baume, so muß die Thätigkeit des Intellektes im Sinne zusammengezogen werden, wenn irgend ein thatsächlich Daseiendes als solches erkannt werden soll. [2])

b) Wie ferners die Sonnenkraft die vom Baume abgefallene Frucht noch vollends zeitigt und durch Wärme zersetzt, so unterwirft der Intellekt die vom Baume der Sinnenerfahrung aktualer Existenzen abgefallene Frucht noch verschiedenartigen Operationen. Er unterwirft die sinnlichen Einzelnheiten — diese machen eben die genannte Frucht aus — den mannigfaltigsten Vergleichungs-Abstraktions-Scheidungs- und Verbindungsproceßen. [3]) Der intelligiblen Species dieser sinnlichen Einzelnheiten ist er in all diesen Proceßen benöthiget, möge er auch von der durch Sinnenerfahrung beglaubigten Existenz oder Nichtexistenz derselben völligen Umgang nehmen. Hätte er sie nicht vorerst in sein Wißen aufgenommen, wie wollte er von ihnen die intelligiblen Species der Universalien abstrahiren? [4]) Wie könnte er sie in Urtheilen und Schlüßen unter diese Universalien subsumiren? Wie könnte er sich als praktischer Intellekt auf alle Einzelnheiten des materiellen Lebens bestimmend einlaßen? [5]) Und wenn er alle besondernden Artunterschiede, wie die entgegengesetzte Ansicht behauptet, in sich aufnehmen kann, warum nicht die besondernden materiellen Individualunterschiede? [6]) Ist er denn nicht für die Erkenntniß des ganzen Seins, der ganzen Wahrheit bestimmt in all deren Unterschiedlichkeiten? [7])

3. Mit diesem Allem erscheint auch die weitere Lehre, daß der Intellekt nur vermittelst der ans Gehirnorgan [8]) gebundenen niedern Denkkraft die individuellen Substanzen erfaßen könne, als beseitiget und aufgehoben. Ist es in seiner Macht gelegen, die individuellen Accidenzen vermittelst eigener von ihm erzeugter intelligibler Species in sich aufzunehmen, so wird es ihm bezüglich ihrer Substrate ebenfalls keine Unmöglichkeit sein. Doch soll der menschliche Intellekt in diesem Leben keine individuelle Wesensnatur der materiellen Welt auf deutliche Art zu erkennen vermögen mittelst der ihr eigenthümlich zukommenden intelligiblen Species (sub specie distincta propria). Würde man uns die individuirenden Accidenzen zweier Baumblätter oder dergl. hinwegräumen, wir vermöchten sie nicht mehr voneinander zu unterscheiden. Nur die allgemeine Wesenheit, wie sie durch die individuellen Accidenzen eingegrenzt und bestimmt wird, vermögen wir zu erkennen und nicht mehr. Durch die Verschmelzung der intelligiblen Species des Allgemeinen und des individuell-Accidentellen ineinander wird als mixtum compositum beider bloß eine dunkle Erkenntnißspecies dieser oder jener Individualsubstanz erzeugt (species propria confusa). Das Innere dieser letztern bleibt unserm dermaligen Intellektualauge ein verschloßenes Mysterium. [9])

---

1) ibid. n. 21. 2) „Dum intelligit esse actuale extrinsecum hujus rei sensibilis, singulariter contrahitur ad organum, non quod utatur organo sicut virtus visiva sed non cognoscit ipsum nisi ut est sub sensu seu in ipsa sensatione“ ibid. n. 21.

3) ibid. n. 22. 4) ibid. n. 34. Auch Aristoteles deutet er so n. 36: „impossibile est abstrahere universale a singulari non cognito singulari; aliter enim abstraheret (intellectus) ignorando a quo abstraheret“ de anima q. 22. n. 3.

5) de rerum per q. 13 n. 27. 6) ibid. n. 36. 7) de anima q. 22. n. 4.

8) Das Gehirn, aus welchem alle in die äußern Sinnorgane ausströmenden Nerven ihren Ursprung haben, ist nach Duns Scotus das Organ des alle Sinneseindrücke aufnehmenden, dieselben einenden und scheidenden Gemeinsinnes. Das Gehirn selbst nimmt hinwiederum seinen Ursprung aus „einigen Venen oder Nerven des Herzens,“ die in ihm einen Kegel bilden. Alle Sinne zusammen haben so allerdings ihrem letzten Ursprunge nach ihren Mittelpunkt im Herzorgane: de anima q. 10 n. 4. Nach Aristoteles ist das Herz der Mittelpunkt des sensitiven Lebens, nach Galenus das Gehirn: Duns Scotus will beide Ansichten copuliren, macht das Herz zum entfernten, das Gehirn zum nächsten Ausgangs- und Mittelpunkte der Sinne.

9) de anima q. 22 n. 6 — 10: in met. VII q. 15 n. 5 — 9.

§. 12. Kritischer Rückblick.

1. Sowohl die Thomistische als die Scotistische Erkenntnißlehre hat alle schwierigen Probleme in den Vordergrund der Untersuchung gezogen, jedoch mit einem dunkeln, noch unbeleuchteten Hintergrunde. Wie die sinnlichen Species in der Seele durch Eindruck entstehen, wie durch die Thätigkeit des im sprachlichen Verkehre gebildeten Intellektes aus jenen sensiblen Species die intelligiblen erzeugt werden, wie eines dieser Agentien in ein anderes bildend oder umbildend hinübergreifen könne, wo das harmonisirende Princip für alle diese ineinszubringenden Gegensätze sei, wie es mit unbewußter Weisheit der Entstehung des Bewußtseins, des intelligiblen Gedankens voranarbeiten könne, wie auf jenen dunkeln Grund hin das Licht dieses letztern sich entzünden könne, welches die logische und welches die concrete Gewalt sei, die von Stufe zu Stufe die dialektische Triebkraft dieser Vorgänge unterhält, die das Bewußtsein von der sinnlichen Erscheinung zur übersinnlichen Substanz, von der Nichterkenntniß des Allgemeinen zur Erkenntniß deßelben hinüberleitet — all diese Probleme erscheinen in jenen beiderseitigen Erkenntnißlehren noch mehr oder minder dunkel gelaßen. Die Aristotelische Methode, überall die faktische Wirklichkeit eines Proceßes vor sich hinzunehmen, in ihre Elemente aufzulösen und aus der unbestimmten Möglichkeit wieder in ihre Wirklichkeit zurückzustellen, wiegt hier noch entschieden vor. Das als thatsächliche Wirklichkeit Aufgenommene wird in der Erinnerung des Bewußtseins zurückbehalten und bildet sofort bei allen Uebergängen das leitende Agens. [1]) Das kategorisch Hingesprochene: so ist es, gilt als entscheidende Macht. Es liegt dieses im Geiste ihrer Zeit: und welches System wäre nicht dem Einen Theile seines Wesens nach ein Sohn seiner Zeit? Das faktisch Vorliegende eines Proceßes seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit nach von einem centralen Principe aus begreifen zu wollen, entweder in kritisch-propädeutischer oder in systematisch-constructiver Weise bezeichnet erst eine Haupttendenz moderner Geistesrichtung. [2])

2. Stellen wir eine kritische Vergleichung an über die Thomistische und Scotistische Lehre von der Intellektualerkenntniß des Sinnlichen, so verdient die letztere ohne Zweifel den Vorzug. Der Intellekt muß Alles mit der Macht seines Erkennens umspannen, was er gewiß machen soll und soweit er es gewiß machen soll. Er hat aber in letzter Instanz Alles gewiß zu machen gegen den sich selbst aufreibenden Dialekticismus und Skepticismus. Auch die sinnliche Gewißheit findet in ihm ihren letzten Halt, ihre letzte Anerkennung und Bekräftigung. Darum muß er nothwendigermaßen im Stande sein, alle sinnlichen Bewußtseinsgestalten, alle Phantasiebilder zu durchdringen, zu vergeistigen und in die eigene Wißens- und Gewißheitsform emporzuheben. Wie könnte er ohnedem als thätiger Intellekt die Phantasmen „mit seinem Lichte beleuchten," um die Universalien daraus zu abstrahiren, wenn er nicht das Phantasma in das eigene Medium seines Schauens aufgenommen hätte? Ob die intelligible Erkenntniß des Einzelnen jener des Allgemeinen zeitlich vorangehe, wie es Duns Scotus zu fordern scheint, oder ob sie zumal und in Einem Schlage miteinander auftreten, macht hiebei eine höchst untergeordnete psychologische Frage aus. — Oft bildet ein sinnliches Subjekt das Eine Extrem eines Urtheils, eines Schlußes. Soll zu deßen Erfaßung der Intellekt als solcher gar nicht übergehen können und dennoch in diesem Urtheilen und Schließen bei sich selber bleiben?

---

[1]) Ohnedem müßten freilich all diese Uebergänge nothwendig als Sprünge aufgefaßt werden, wie z. B. von Oischinger (die speculative Theologie des heiligen Thomas 1858 S. 16 — 19).

[2]) War man nämlich bemüht, durch die verschiedenen Bewußtseinsstufen hindurch das centrale Princip der Philosophie erst aufzufinden, so ergab sich — eine Erkenntnißlehre als philosophische Einleitungswißenschaft. Wurde von dem aufgefundenen oder vorausgesetzten Principe aus die Gestaltung alles Seins und Erkennens zu begreifen gesucht, so entstand das philosophische System selbst in dem Cyclus seiner untergeordneten Wißenschaften. Erst seit Kant haben diese zwei Richtungen sich deutlicher zu scheiden begonnen.

Unmöglich. Alle logischen Funktionen müßen vielmehr als sekondäre Gestaltungen Einer allumfaßenden, ihnen allen gegenwärtigen, centralen Intellektualerkenntniß ausgesprochen werden. [1]) Das Allgemeine kann unmöglich das einzige und das angemeßene Objekt dieser letztern sein. Der bloße Artbegriff, aufgefaßt nach seinem absoluten oder metaphysischen Wesen, kann unmöglich als Erste Intention aller sekondären logischen Intentionen [2]) ausreichend sein.

Wie soll ferner eine sensitive Potenz, die niedere Denkkraft nämlich, die im eigentlichen Sinne gar keine Denkkraft ist, die individuelle Substanz erkennen, wenn es dem Intellekte als solchem unmöglich ist? Nach Aristotelischer Grundauffaßung [3]) kann eine an ein sinnliches Organ gebundene Potenz gar nicht entscheiden, ob die eingedrückte sensible Species, welche ein Objekt vorstellig macht, nur individuelle Affektion sei oder mehr? wie wird diese ans Gehirnorgan gebundene Denkkraft die Grenze dieses Gesetzes durchbrechen können? und wo sollte denn die Entscheidung liegen über individuelle Substanzen, wenn der Intellekt als solcher hieher nicht reicht?

3. Der einer solchen Lehre anklebende Mangel wurde in der nachscholastischen Zeit von vielen Denkern erkannt. Die Einen hievon suchten zu zeigen, daß dieser zu rügende Mangel der Lehre des heiligen Thomas nicht anklebe, indem sie ja selbst die Bildung von intelligiblen Species sinnlicher Einzelndinge durch den Intellekt behaupte. [4]) Diese Bildung gehe der Universalienerkenntniß zeitlich nicht voran, folge ihr vielmehr nach, sei reflexiver Natur, während nach Duns Scotus das Umgekehrte stattfinde. Es hält sehr schwer, diese Deutung aus Thomistischen Schriften in ausreichender Weise zu rechtfertigen. Andere dagegen und vor Allen die Scotisten suchten eine entgegengesetzte Deutung festzuhalten, wornach Thomas den sinnlichen Einzelndingen keine eigenen intelligiblen Species zuerkannt hätte. Selbst Männer der Thomistischen Schule [5]) traten dieser Deutung bei, suchten aber auch den Lehrinnhalt derselben allen Scotischen Vorwürfen gegenüber zu vertheidigen.

4. Die Scotistische Lehre könnte so formulirt werden: keine wirkliche Intellektualerkenntniß des Uebersinnlichen ohne Intellektualerkenntniß des Sinnlichen weder im schöpferischen Gottesgeiste noch im relativen Engel- und Menschengeiste. Zur specifischen Natur des letztern gehört es, einem individuellen Sinnenkörper als informirendes, beseelendes Princip verbunden zu sein, also durch ein individuelles Medium hindurch das Sinnliche wahrzunehmen. Das hindert ihn jedoch nicht, die Schranke dieser seiner niedern Natur zu durchbrechen und das Sinnliche als solches auf unmittelbargeistige Weise zu ergreifen d. h. sich das Sinnliche durch das Uebersinnliche gewiß zu machen wie umgekehrt durch das Sinnliche hindurch der Universalien, des eigenen Selbstes, der ersten Principien sich auf intuitive Weise zu vergewißern. Die fundamentalste Wahrheit der Erkenntnißlehre ist hiemit indicirt: Sinn und Intellekt sollen sich einheitlich durchdringen ohne ineinander restlos aufzugehen, ohne sich mit getheilten Feldern gegenüberzustehen! Sinnenfreiheit des Intellektes, wie ein moderner Ausdruck lautet, nicht Sinnenlosigkeit deßelben! Vergeistigung des Sinnlichen, nicht idealistische Vergewaltigung deßelben, um ihm sein vermeintliches „Recht anzuthun"! die relative Einheit beider im relativen Unterschiede

---

1) Mit Scharfsinn hat Oischinger (a. a. O.) diesen Grundmangel der Thomistischen Lehre hervorgehoben.

2) Der berühmten Abhandlung des heiligen Thomas de ente et essentia (c. 3 — 4) liegt diese Auffaßung zu Grunde. Die kritisch nicht gesicherten opuscula 49, 55, 56 enthalten nähere Ausführungen deßen.

3) Vergl. oben §. 8 n. 1.

4) So z. B. Franz von Ferrara, welcher den Sinn der Thomistischen Lehre dahin deutet, daß der die Universalien erkennende Intellekt sich zu den Phantasmen zurückwende und mit Hilfe der Einbildungskraft für das Einzelne eigene Begriffe bilde (per reflexionem formet in seipso proprium conceptum singularis), um dann das Urtheil fällen zu können: Sortes ist ein Mensch. Com. in S. ph. I, 65, 8. Auch Suarez (met. disput. 6 sectio 6) will eine ähnliche Deutung festhalten.

5) So z. B. Cajetan in S. th. I q. 86 art. 1. Ebenso Capreolus; auch die Conimbricenses (comment. in I phys. c. 1 q. 4 und in III de anima c. 5 q. 4).

gibt ihnen allein die Stärke der Gewißheit. Duns Scotus hat eine solche Vermittlung der unmittelbaren Sinnen- und Intellektualerkenntniß zwar angedeutet, aber nur mangelhaft durchgebildet, wie schon gezeigt worden. [1])

Vierter Abschnitt.

Die Gewißheit der ersten Principien.

§. 13. Der thätige Intellekt als Quell der ersten Principien nach Thomas und Duns Scotus.

1. Der thätige Intellekt ist hervorbringender Grund aller allgemeinen, dem Wißen durch Abstraktion vermittelten Wahrheiten. Doch stechen unter diesen allgemeinen Wahrheiten solche hervor, die mit der Natur des Intellektes selber verwachsen sind, ohne die er schlechthin nicht sein könnte, was er ist, ohne die er Nichts Seiendes zu erkennen vermöchte. Diese in der Natur des Intellektes gegründeten ersten Principien bilden die unbeweisbaren Voraussetzungen aller übrigen durch Erfahrung, Erfindung und durch Beweis erworbenen Erkenntniße. Das ist die Grundanschauung des Aristoteles und der scholastischen Aristoteliker.

2. Welches sind nun die Kriterien, durch welche diese natürlichen Erkenntniße von den erworbenen abgegrenzt und unterschieden werden können? Die Nothwendigkeit, die Allgemeinheit derselben für den Intellekt sind Kriterien solcher Art. Man glaubt hierin Leibniz, man glaubt sogar Kant zu vernehmen und doch, wenn man genau hört, redet nur Thomas, nur Duns Scotus. Schon der Stagirite hatte das Urtheil gefällt: der Intellekt vermöge in den ihm eigenthümlichen Principien so wenig zu irren als irgend ein Sinn in den ihm eigenthümlichen Objekten. Dieses Urtheil wird unter den mannigfachsten Wendungen und Anwendungen commentirt von Seiten der beiden mittelalterlichen Denker. [2])

3. Das Aufleuchten der ersten Principien des theoretischen und praktischen Intellektes kommt nur zu Stande durch einen Reibungs- und Vermittlungsproceß von Außen her. [3]) Doch kann, wie Duns Scotus ausdrücklich sagt, den Sinnen nur der Charakter von Gelegenheitsursachen zuerkannt werden in diesem Vermittlungsproceße. [4]) Nur insoferne hat der „habitus principiorum" ihnen seinen Ursprung zu verdanken. [5]) Das Ansichgewiße wird für uns gewiß durch die Sinne und dennoch wurzelt es nicht ihnen. Faßen wir diese doppelte Gewißheit näher ins Auge!

---

[1]) Vergl. §. 5.

[2]) Vergl. außer ihren beiderseitigen Commentaren: de verit. q. 1 art. 12: S. ph. I, 80, 3; II, 83; III, 46, 3: S. th. I q. 17 art. 3 ad 2 u. s. w. Besonders wird von Thomas gerne die Parallele hervorgehoben, daß wie der natürliche Wille nicht in seinem letzten Zwecke, dem Guten fehlgreifen könne, so auch der natürliche Intellekt nicht in seinen Principien: S. th. I q. 60 art. 1 ad 3 und art. 2 resp., q. 82 art. 2 u. s. w. Alle äußern Sinne, durch welche die Begriffe (termini) der ersten Principien vermittelt werden, mögen täuschen, sagt Scotus und dennoch vermag der Intellekt Bezugs dieser letztern uns nicht zu täuschen: in I sent. dist. 3 q. 4 n. 8.

[3]) de verit. q. 10 art. 6 resp.: S. th. I q. 117 art. 1 resp.

[4]) „Respondeo, quod quantum ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione... intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus, a quo accipit terminos exterius.." ibid.

[5]) Nur die „cognitio terminorum" wird für diesen Habitus aus den Sinnen erworben, nicht die Zustimmung zur „complexio" derselben: Scotus in met. II q. 1 n. 2.

---

§. 14. Das unmittelbar Gewiße an sich und in Beziehung auf uns nach Thomas und Duns Scotus.

1. Der Aristotelische Unterschied von πρότερον φύσει und πρότερον πρὸς ἡμᾶς involvirt eine doppelte Unmittelbarkeit des Gewißen, eine ansichseiende und eine in Bezug auf uns. Das an sich Gewißeste sind die unmittelbaren, unbeweisbaren Principien des νοῦς; für uns am Gewißesten sind die unmittelbaren Sinnenerscheinungen. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten unmittelbaren Anfängen liegt das weite Gebiet der abstrahirenden, apodeiktischen und dialektischen Vermittlung. Zwei feste Stützpunkte und zwischen ihnen ein unruhiger Proceß des Auf- und Abgehens, der sowohl nach Oben hin als nach Unten hin vor dem Verlaufen ins Unendliche geschützt ist: das ist die Aristotelische Grundauffaßung. Wie ist sie nun von Thomas und Duns Scotus aufgegriffen und verarbeitet worden?

2. Die ersten nothwendigen Begriffsbestimmungen (incomplexa) und die ersten nothwendigen Urtheile oder Principien (complexa) des Intellektes sind an sich gewiß (per se nota). Sie bilden die Keime, aus denen alle theoretische und praktische Wißenschaft emporwächst. [1]) Zur Wesenheit, zur Natur der intellektiven Potenz gehörig (naturaliter nota) können sie unmöglich aus bloßem Eindrucke, aus bloßer Abstraktion von Außen her kommen. [2])

Das Allergewißeste ist das Seiende. Es ist die Grundbestimmung von Allem. Aus ihm folgen die übrigen allgemeinen Bestimmungen. Soll nämlich das Seiende das sein, was es ist, so muß es ein Eines, Wahres und Gutes sein. Die Auffaßung dieser allgemeinsten Bestimmungen bildet erst den Möglichkeitsgrund für alle intellektualen Auffaßungen von speciell-bestimmtem Seinsgehalte. So nothwendig aber das Seiende selber ist, so nothwendig kann es in derselben Beziehung nicht das Seiende und das Nichtseiende zugleich sein. So treibt die Selbsterhaltung des Seienden auf den Widerspruchssatz. Damit ist die Grundbestimmung des anschauenden Intellektes übergegangen in das Grundprincip des urtheilenden Intellektes (intellectus componentis et dividentis). Wie die Grundbestimmung des Seienden die übrigen allgemeinen Bestimmungen aus sich hervorgetrieben, so treibt dieses Grundurtheil alle übrigen strengnothwendigen Urtheile aus sich hervor. Alle Evidenz des Wißens sowohl die unmittelbare als die demonstrative ist auf das Widerspruchsprincip gegründet. Alle Nothwendigkeit der Urtheile und der Schlüße, also die gesammte logische und mathematische Wißenschaft ist analytischer Natur. Synthetische Urtheile a priori, wie sie Kant geltend machte, gibt es nach Thomas und Duns Scotus nicht [3]): ein Satz von unberechenbarer Tragweite! Nur dadurch, daß irgend ein

---

1) „Dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit.“ de verit. q. 11 art. 1 resp. Das Wort dignitas, abwechselnd mit maxima propositio, ist die alte lateinische Uebersetzung von ἀξίωμα.

2) Vergl. Denzinger über religiöse Erkenntniß 1857 II S. 21 — 2.

3) „Duplex est operatio intellectus, una qua cognoscit quodquid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit, in utroque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus sc. hoc quod dico ens nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis... ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus scilicet componentis et dividentis“ in met. IV lectio 6: „illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit: et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur

Prädikat im Begriffe eines Subjektes eingeschloßen liegt und durch ein analytisches Urtheil als solches herausgestellt wird, entsteht eine axiomatische ansichgewiße Behauptung. [1]) Der vorausgesetzte Begriff heißt incomplexum, die ihn zerlegende analytische Urtheilsbewegung heißt complexio, compositio. Alle diejenigen Prädikatsbestimmungen, welche das incomplexum nicht in sich enthält, vermag die complexio nicht als nothwendige zu behaupten d. h. alle synthetischen Urtheile verdanken ihre Gewißheit nicht dem reinen Intellekte, sondern der Empirie. Die analytische Funktion vermag einen vorausgesetzten Subjektsbegriff nur in die von ihm umschloßenen Sonderbegriffe aufzulösen. Es ist ihr unmöglich, das fix und fertig vorliegende Wesen eines Subjektsbegriffes zu überschreiten. Die eingeschloßenen Prädikatsbestimmungen müßen dem sachlichen Wesen nach immer identisch sein mit ihrem Subjektsbegriffe, wenn sie auch begrifflich von ihm verschieden und nicht bloß tautologischer Art sind. Was von dem sachlichen Wesen des Subjektsbegriffes (A) nicht miteinbegriffen wird, kann durch keine Urtheilsbewegung mit zwingender Evidenz (A = A) herausgeholt oder, um mit einem Kant'schen Ausdrucke zu reden, „herausgeklaubt" werden. So Thomas und Duns Scotus einmüthig. [2])

3. Aus diesem Allem ergibt sich als Consequenz, daß der Thomistisch-Scotistischen Faßung zufolge auch empirische Urtheile in ansichgewiße umgesetzt werden können. Die Umsetzung geschieht einfach dadurch, daß irgend ein Prädikat zum Begriffe des vorausgesetzten Subjektes selber geschlagen wird, um durch analytisches Urtheil wieder als Prädikat herausgesetzt zu werden. Reicht die bloßempirische Gewißheit nicht hin, irgend ein Prädikat als ein allgemein-begriffsmäßiges erscheinen zu laßen, so kann sie zur Erzielung dieses Resultates mit der demonstrativen Gewißheit in Bund treten. — Die Voraussetzung entscheidet über Alles. Was im Subjektsbegriffe vorausgesetzt ist, ergibt sich allerdings als analytische Nothwendigkeit. Drei Klaßen ansichgewißer Urtheile können darnach unterschieden werden: a) solche, die einfache, ansichgewiße Bestimmungen z. B. das Seiende, das Wahre, das Gute u. s. w. zur Grundlage haben; b) solche, die Begriffe von empirischer und c) solche, die Begriffe von empirisch-demonstrativer Gewißheit zur Grundlage haben. [3])

4. Ganz und gar unabhängig davon ist die Frage, wie die Evidenz der ansichgewißen Begriffe und Urtheile für uns gewiß (notum quoad nos) werde. Das Sinnliche allein ist für unser subjektives Erkennen

---

in 4 met." S. th. I, 2 q. 94 art. 2 resp.: „Cognitio intellectiva complexa stat ad cognitionem intellectivam incomplexam, immo necesse est, cognitionem intellectivam incomplexorum istam cognitionem praecedere" Duns Scotus in I an. post. q. 1 n. 4: ebenso in met. II q. 1 n. 2 (opera t. IV. p. 551).

[1]) „Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis" S. th. I q. 2 art. 1 resp.

[2]) „Ad hoc, quod sit per se notum nobis oportet, quod nobis sit cognita ratio subjecti, in qua concluditur praedicatum" de verit. q. 10 art. 12 resp.: „dicendum, quod ea quae sunt a ratione distincta non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possunt. Quamvis nempe Deus cogitari possit sine hoc, quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari, quod sit Deus et non bonus" ibid. ad 9 in contr.: „termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat et ideo intellectus componens illos terminos, ex quo apprehendit eos, habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus ad ipsos terminos, quorum est compositio" Duns Scotus in 1 sent. dist. 3 q. 4 n. 7.

[3]) So ist z. B. der Satz: „ein Dunkles (Erde) in die Mitte gekommen zwischen ein Leuchtendes (Sonne) und ein Sichtbares (Mond) hindert die Verbreitung des Lichtes zu einem solchen Sichtbaren" ansichgewiß aus seinen Begriffen (ex terminis). Ebenso der Satz: „kein Härteres (Stab) wird bei der Berührung eines von ihm zurücktretenden Weichern (des Waßers) gebrochen." So Duns Scotus in 1 sent. dist. 3 q. 4 n. 9 und 11. Es reicht dagegen nach Thomas und Duns Scotus die Empirie nicht hin, das Sein als zum Begriffe Gottes gehörig zu erfaßen. Viele haben etwas Körperliches, in deßen Begriff das Sein nicht liegt, für Gott gehalten. Es muß also der Beweis ins Mittel treten um darzuthun, daß Gott als erste Weltursache sein eigenes Sein sei. Ist dieser Subjektsbegriff durch den Beweis hergestellt, dann ist es allerdings ein per se notum, daß Gott sei.

unmittelbar gewiß; alles Höhere, Geistige, Ansichgewiße muß für daßelbe erst von den Sinnen aus zur Gewißheit vermittelt werden. Die Art und Weise dieser Vermittlung ist jedoch höchst verschieden. Die ansichgewißen und einfachsten Intellectualbestimmungen werden in allen sinnlichen Auffaßungen zur Anwendung gebracht und miterfaßt, sind also sammt den darauf gebauten ansichgewißen Urtheilen auch für uns von nahezu unmittelbarer Gewißheit (quasi per se nota quoad nos). So z. B. das Seiende mit dem daran sich schließenden Widerspruchsprincipe, das Ganze mit dem daran sich schließenden Urtheile: es müße größer sein als seine Theile u. s. w. Anders verhält es sich schon bei denjenigen Subjektsbegriffen, die durch empirische Abstraktion gewonnen und zu Substraten ansichgewißer Urtheile verwendet werden: so z. B. bei den Begriffen des Dunkeln, Harten in den soeben beigebrachten Stellen. Ihre Gewißheit ist für uns eine in räumlicher und zeitlicher Hinsicht mehr begrenzte, von individuellen Bedingungen abhängige. Endlich gibt es Subjektsbegriffe von ansichgewißen Urtheilen, deren Prädikatsbestimmungen vorerst durch Gelehrten-Demonstration als allgemein-begriffsmäßige für uns hergestellt und vermittelt werden müßen wie z. B. der Begriff eines übernatürlichen Geistes, eines absoluten Seins u. s. w. [1])

§. 15. Princip und Methode der ansichgewißen Erkenntniße nach Thomas und Duns Scotus.

1. Eine der intereßantesten Aufgaben ist es, die innere Fortentwicklung des Seienden in seine reinen Bestimmungen und die Methode dieser Fortentwicklung ins Auge zu faßen. — Das Seiende schlechthin ist die Evidenz aller Evidenzen (per se notissimum). Wie in einem modernen Systeme das reine Sein zum Anfange der reinen Wißenschaft genommen wird, so wird in dem Thomistisch-Scotistischen Systeme das reine Seiende (ens) als abstraktester Anfang vorausgesetzt. Dieser Anfang soll sich reicher und reicher gestalten; zuerst zu den reinen Begriffs- und Urtheilsbestimmungen. Die reinen Begriffsbestimmungen sollen bloße Bestimmungen des Seienden als solchen sein (passiones entis, modi generaliter ens consequentes). Sie sollen sich in dem ungetrübten Elemente der Abstraktion fortbewegen oder vielmehr fortbewegt werden von dem betrachtenden Intellekte, hocherhaben über jede besondere Art des Seienden (specialis modus entis). Sie heißen darum transcendentia, conceptus communes entis u. s. w. Der Unterschied des substanzialen und des accidentalen Seins, des qualitativen und quantitativen Seins und der übrigen die Kategorieenwelt ausmachenden Seinsbestimmungen, der Unterschied der materiellen und immateriellen Substanzen, der Kreatur- und Gottessubstanz u. s. w. fällt außerhalb das Seiende als solches. Die einfachen Bestimmungen gehen in Urtheile über und diesen kommt nicht minder wie jenen eine solch abstrakte Bedeutung zu. All diese Bestimmungen des unverbundenen und verbundenen Seienden (entis incomplexi et complexi)

---

1) „Quaedam per se nota sunt omnibus quando scilicet propositiones habent talia subjecta, quorum ratio omnibus nota est ut omne totum majus est sua parte. Quilibet enim scit, quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante . . ., ut incorporalia in loco non esse, quae non vulgus sed docti comprobant . . . . in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione . . sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum sed indiget demonstratione“ de verit. q. 10 art. 12 resp. Ebenso S. th. II, 1 q. 94 art. 2 resp. In diesen Stellen sowohl wie in met. IV lectio 5, S. th. I q. 2 art. 1 resp. und super Boëthium de hebdom. opusc. 69 wird jene Unterscheidung auf Boethius zurückgeführt: „oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad nos quasi per se notae habeantur. Sicut quod non contingit idem esse et non esse et quod totum sit majus sua parte et similia . . . Quaedam uero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti . . .“ in I an. post. lectio 5. Ueber die subjektive Vermittlung der ersten Principien durch sinnliche Wahrnehmung, Gedächtniß, Erfahrung in met. IV lectio 6: S. ph. II, 83: Duns Scotus in met. II q. 1 n. 2 u. s. w.

bilden so ein Reich ansichseiender Wahrheiten und Gewißheiten, die allem endlichen und unendlichen Sein zur nothwendigen Voraussetzung dienen. [1])

2. Der unbestimmte Begriff des Seienden, wenn wir die Darstellungsweise des heiligen Thomas zur Grundlage unserer Darstellung nehmen, kann entweder in sich selber (in se), oder in Bezug auf ein Anderes (in ordine ad aliud) betrachtet werden. In sich selber betrachtet entwickelt er sich zuerst zum Begriffe der Sache (res). Seiner Wesenheit oder Quiddität nach ins Auge gefaßt ist nämlich das Seiende eine Sache. Negativ betrachtet als ein Ungetheiltes (indivisum) ist es ein Eines (unum) und unter der Voraussetzung, daß mehrere einzelne Seiende vorhanden seien, ein Vieles (multa). Andere Bestimmungen gehen wieder hervor, wenn das Seiende betrachtet wird in Bezug auf Anderes. Im Unterschiede nämlich von anderm möglichem oder wirklichem Seienden (secundum divisionem unius ab altero) wird es ein Etwas (aliquid = aliud quid). In Uebereinstimmung mit anderm Seienden (secundum convenientiam unius entis ad aliud) wird es Wahres und Gutes (verum et bonum). Mit allem Seienden in Uebereinstimmung zu stehen, dazu bestimmt ist die Seele mit ihren beiden Kräften, der erkennenden und begehrenden. Das Seiende in Uebereinstimmung mit der erkennenden Kraft der Seele ist Wahres, in Uebereinstimmung mit der begehrenden Kraft der Seele Gutes. [2]) So ist nach Thomas die Welt der reinen Transcendentalbegriffe durch die Sechszahl ausgemeßen. Duns Scotus dagegen veranstaltet im Anschluße an die Bemerkung des Aristoteles, daß es unter diesen Begriffen auch gegensätzliche (ἐναντία) gebe, eine andere Eintheilung der Transcendentalien: „passionis entis sunt in duplici genere. Quaedam sunt unicae . . quaedam sunt disjunctae . . Exemplum primi: unum, bonum et verum. Exemplum secundi: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia.“ [3]) Außer dem Gegensatze des Identischen und Verschiedenen, des Nothwendigen und Zufälligen könne auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen als ein transcendenter angesehen werden, wenn letztere Begriffe nicht bloß auf die Quantitäts- und Qualitätskategorie eingeengt würden. [4])

3. Der Begriff des Seienden ist der allein ursprüngliche; die andern Begriffe sind von ihm abgeleitet sowohl nach Thomas, als nach Duns Scotus. In der Urtheilsform spricht sich dieser verschiedentlich be-

---

[1]) Die Erörterung über diese ansichgewißen Wahrheiten schloß sich besonders gern an das dritte Buch der Metaphysik an (Thomas und Duns Scotus zählen es nach einer ältern Eintheilung als das vierte Buch). Hier werden c. 1 — 2 die Transcendentalien und c. 3 — 8 im Anschluße hieran die Principien, besonders das Widerspruchsprincip behandelt. Die Erkenntnißlehre als Einleitung in die Philosophie wurde erst in neuerer Zeit vom Systeme selbst unterschieden. In Folge deßen mußte die erkenntnißtheoretische Behandlung der ansichgewißen Wahrheiten von der logisch-metaphysischen sich scheiden. Zur Bestätigung obiger Darstellung mögen nur etliche Sätze dienen, die auch eine erkenntnißtheoretische Bedeutung haben: „quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium sicut ens et unum et alia, quae sunt entis inquantum ens. Nam ens est prima conceptio intellectus“ Thomas in I an. post. lectio 5: „illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum hujusmodi. Sed prima principia sunt hujusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum ens“ Thomas in IV met. lectio 5: „oportet esse quandam scientiam, quae speculatur ens inquantum ens et passiones quae per se insunt enti inquantum ens . . . Postquam philosophus ostendit, quod ista scientia (metaphysica) versetur circa ens inquantum ens et circa passiones entis, ostendit quod ista scientia versatur circa prima principia demonstrationis, quae dicuntur dignitates . .“ Duns Scotus in met. IV n. 1 und 25 (opera t. IV p. 110 und 118).

[2]) Diese Darstellung nach de verit. q. 1 art. 1 resp., q. 21 art. 1 resp. Suarez (met. disp. 3 sectio 2) will die fünf „passiones entis“ auf drei zurückbringen (unum, bonum, verum). [3]) In met. IV n. 9).

[4]) in I sent. dist. 19 q. 1 n. 3. — Ein großer Scharfsinn wird namentlich auf den Begriff der transcendenten Zahl verwendet sowohl von Thomas (S. th. q. 11: q. 30 art. 3 u. s. w.) als von Duns Scotus, welcher nach Waddings Dafürhalten in der Schrift de rerum pr. q. 16 seine späteste und reifste Ansicht hierüber niedergelegt hat. Die quantitative Einheit und Vielheit kann nur auf Materielles angewendet werden, nicht auf kreatürliche Geister, nicht auf den Gottesgeist und die göttlichen Personen. Die transcendente Einheit und Vielheit dagegen auf Alles.

stimmbare Begriff aus als das, was er beziehungsweise jedesmal ist. So ist das Princip des Widerspruchs entstanden, und dieses dient wieder zum Fundamente aller übrigen ansichgewißen, nothwendigen Urtheilsbestimmungen. [1]) Wird statt des Seienden die transcendentale Einheit, Vielheit, Allheit zur Subjektsbestimmung genommen, dann entstehen die Axiome, daß das Ganze größer sei als seine Theile, daß Gleiches von Gleichem wieder Gleiches gebe, daß Zwei, die einem Dritten gleich sind, auch unter sich gleich sind u. s. w. Wird der transcendentale Begriff des Guten zur Subjektsbestimmung genommen, dann entsteht das Axiom, daß das Gute zu begehren, daß Böse zu fliehen sei u. s. w. [2])

4. Zwei Punkte von principieller Bedeutung laßen die Thomistische und Scotistische Lehre von den Transcendentalien einander feindlich gegenübertreten. Nach ersterer sind sie, an und in sich selber betrachtet, nur begrifflich (ratione) voneinander unterschieden, indem die fünf abgeleiteten nur verschiedene Negationen und Beziehungen des Seienden ausdrücken. Die Transcendentalien sind ferners nur begrifflich unterschieden von den zehn logischen Gattungen, von den verschiedenen natürlichen Gattungen materieller und immaterieller Substanzen, von dem Kreatur- und dem Gotteswesen. An die Stelle dieses begrifflichen oder virtualen Unterschiedes setzt die Scotistische Lehre einen formalen Unterschied in der Sache selbst vor allen Operationen des subjektiven Erkennens. [3])

Ein zweiter Differenzpunkt ist dieses. Irgend ein transcendenter Begriff z. B. Seiendes, Eines, Gutes ist nach Thomas nur eine analoge Allgemeinheit und Begrifflichkeit, keine univoke. Substanz und Accidens, Qualität und Quantität, Kreatur und Gott stehen darum nur in analoger Einheit. Nach Duns Scotus hingegen muß jeder analoge Begriff, welche Erfüllung er immer bekommen möge, Ein und derselbe Begriff bleiben d. h. univok sein. [4]) Diese in dialektischem Betrachte immerhin bedeutsamen Lehrdifferenzen können in der Erkenntnißlehre indeß nicht ihre systematische Erledigung finden.

---

[1]) „Sicut totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo" Thom. in met. IV lectio 6: „in principiis per se notis . . . ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite inveniantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: impossibile est simul affirmare et negare ut patet per philosophum in 4 met." S. th. II, 2 q. 1. art. 7 resp.: „omnia principia firmantur super hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul verae et quod nihil est medium inter ea" met. IV lectio 17. Das Princip des ausgeschloßenen Dritten scheint also für Thomas identisch zu sein mit dem principium contradictionis. Duns Scotus sagt: „illud (principium), ad quod resolvuntur omnes demonstrationes non habetur ex suppositione sed est per se notum... est dignitas dignitatum" in met. IV n. 33 (IV, 121) und q. 3 n. 2 (IV, 589).

[2]) S. ph. II, 83: de verit. q. 10 art. 12 resp.: in met. IV lectio 5: Duns Scotus in I sent. dist. 3 q. 4 n. 8 und an unzähligen andern Orten.

[3]) Das Seiende und seine Bestimmungen sind ex natura rei formaliter unterschieden: „quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quidditative" in I sent. dist. 3 q. 3 n. 7. Wie die Scotistischen Stellen über den formalen Unterschied der transcendentalen Begriffe von Gott und Kreatur zu verstehen seien, darüber gieng die Scotistische Schule auseinander. Daß sie in einem strengeren Sinne (formaliter actualiter ex natura rei!) verschieden seien, nahm Faber, Pontius, Mouriße an. Daß sie in einem mildern Sinn (formaliter virtualiter!) verschieden seien, nahm Tartaretus, Lichetus, Herrera, Vulpes, Mastrius, Krisper an

[4]) Duns Scotus ist wie Thomas für die antiplatonische Lehre des Aristoteles, daß die Begriffe des Seienden, Einen keine Substanzen seien, daß sie weder συνώνυμα (univoca) noch ὁμώνυμα (aequivoca) sondern ἀνάλογα seien. Diese Lehre deutet er aber dahin, daß die Analogie, die Aehnlichkeit nicht schlechthin, nur beziehungsweise die Synonymie ausschließe: in I sent. dist. 3 q. 2 und dist. 8 q. 3. Vergl. de Rada controversiae theol. inter s. Thomam et Scotum 1599 (ein gediegenes Werk) contr. 21.

§. 16. Kritischer Rückblick.

1. Das Widerspruchsprincip bildet nach Aristoteles [1]) die negative Voraussetzung aller übrigen Axiome wie aller Wahrheit überhaupt. Die Aufhebung deßelben würde Alles aufheben. Es ist insofern das gewißeste aller Principien, das Axiom der Axiome, die Basis aller Demonstrationen. [2])

Ob es ihm jedoch als positives Grundprincip, wenn auch nur für die Ableitung der übrigen Axiome, dienen sollte, das dürfte mehr als zweifelhaft sein. Die Entwicklung der Dynamis zur Energie, der logisch-ontologische Verwirklichungsproceß und die letzterem zu Grunde liegenden, deduktionslos aufgegriffenen Axiome sollen durch jenes Grundprincip bloß vor heraklitisch-sophistischen Widerspruche geschützt, nicht positiv begründet werden. Dieß ist wohl die Grundintention des Aristoteles. [3])

Nach Thomas und Duns Scotus soll das Widerspruchsprincip das Fundament aller an sich gewißen nothwendigen Urtheile sein, wie gezeigt worden. Ob es aber ein bloß negatives Princip sein soll, dem nicht widersprochen werden darf oder ein positiver Entwicklungsgrund aller nothwendigen Urtheile? Es scheint das Letztere der Fall sein zu müßen, indem alle strenge Nothwendigkeit, alle Evidenz der Urtheile auf bloße Analysis, die Analysis wiederum auf das bloße Widerspruchsprincip zurückgeführt werden will. Wo fände sich in den Schriften jener Denker eine entschiedene Andeutung hierüber, daß unmöglich alle nothwendigen Urtheile aus letzterem Principe allein erklärt werden können, daß noch ein zweites, synthetisches zu deßen Ergänzung angerufen werden müße? Die apriorische Urtheilssynthesis erscheint hiemit ausgeschloßen — eine Auslegung, die von allen Erklärern jener Schriften getheilt wird bis auf den heutigen Tag. [4])

Nun läuft allerdings der Kantische Unterschied von analytischen und synthetischen Urtheilen, dem bloßen Worte nach besehen, auf ein leeres Spiel hinaus. Es ist dieses schon oft bemerkt worden. Jede Analysis hat eine Synthesis zur Voraussetzung, entweder eine fertige oder eine erst im Werden begriffene. Wie wäre die Zerfällung eines fertig gegebenen Begriffes denkbar ohne Synthesis des letztern? wie die analytische Fortentwicklung einer Sache, eines Begriffes ohne synthetisches Voran- und Hinübergreifen von einem Momente in ein anderes? wie wäre umgekehrt eine fertige Synthese denkbar ohne analytisches Enthaltensein ihrer Glieder? wie ein synthetisches Voran- und Hinübergreifen von einem Momente des dialektischen Werdens in ein anderes, wenn letzteres bloß von fremd her käme? Laßen wir darum diese Kategorien von Synthesis und Analysis! Sie gehen beständig ineinander über und darum wird es leicht sein, jedes synthetische Urtheil a priori mit Balmes in ein analytisches zu verwandeln. — Kehren wir dagegen das Hauptproblem hervor, welches jener Kantischen Unterscheidung zu Grunde liegt! Es kann etwa folgendermaßen formulirt

---

[1]) met. III c. 3 — 8.

[2]) „Πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν. φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων“ ibid. c. 3 p. 1005, b, 33 — 5.

[3]) Vergl. Katzenberger die Grundfragen der Logik 1858 S. 106 ff.

[4]) Balmes unterscheidet a) eine unmittelbare Evidenz der logischen, mathematischen und moralischen Axiome nach A=A, wenn das Prädikat klar und deutlich im Subjekte enthalten ist und b) eine mittelbare Evidenz der Theoreme nach A=A, wenn das Prädikat nur unklar (confuse) im Subjekt enthalten ist. In all diesen analytischen Urtheilen, den unmittelbar- und den mittelbar-evidenten, sind Subjekt und Prädikat der Sache nach identisch, nur der Form, der Auffaßungsweise nach verschieden oder synthetisch (Fundamente der Philos. I n. 268, 289 — 91). Auch das Causalitätsprincip ist bloß analytischer Natur (n. 288). So erklärt sich Balmes für den Wolffianismus (n. 277 Anm.) gegen Kants synthetische Urtheile a priori (n. 189 — 293). Liberatore spricht sich ebenfalls gegen den „Widersinn“ dieser letztern aus. Alle Nothwendigkeit, also auch die des zureichenden Grundes will er auf das bloße principium contradictionis zurückgeführt wißen. Die Causalität bildet nur die besondere Art der Einschränkung des zureichenden Grundes (instit. phil. I, 207), ist demzufolge auf das nämliche Princip zurückzuführen.

werden: setzt die Nothwendigkeit des Identitäts- oder Widerspruchsprincipes nicht eine dialektische Nothwendigkeit zu ihrer Ergänzung voraus? Und wenn dieses, wie vertragen sich diese beiden Nothwendigkeiten zusammen, um die wahre, um die volle Apriorität zu bilden? Wie verträgt sich der Nichtwiderspruch des Identitätsgesetzes mit dem im weitern Sinne des Wortes sogenannten dialektischen Widerspruche? wie das dem Leben Halt Gewährende mit der Dialektik dieses Lebens als dem zu Haltenden? Setzt, um in den ungenauen Worten Kants das Nämliche auszudrücken, die analytische Nothwendigkeit des apriorischen Identitätsprincipes nicht eine synthetische Nothwendigkeit a priori voraus mit lebendigen Verbindungs- und Gliederungsweisen und wie vertragen sich diese beiden zusammen? Diese Fragen in bestimmtester Art aufgeworfen zu haben, bildet allein schon eine originelle That des Geistes. Der fernere Versuch Hegels, jene Fragen systematisch zu beantworten, muß als eine nicht mindergroße Geistesthat bezeichnet werden, wenn auch das Ueberwiegen des negativ-dialektischen Momentes und die ungebührliche Unterschätzung der alten Logik diesen Versuch nicht zum vollendeten Werke kommen ließ. Erst mit diesem Allem war die volle Möglichkeit eröffnet, die oben namhaft gemachte Grundintention des Aristoteles aus der Natur des Seins und Wißens selber zu rechtfertigen und constructiv zu gestalten.[1])

2. Wenden wir uns nun an die Einzelnheiten der Thomistischen Lehre von den ansichgewißen Wahrheiten insbesondere! Das Widerspruchsprincip (prima complexio) soll die einfachen Bestimmungen des Seienden (incomplexa) zur begründenden Voraussetzung haben, selber aber alle nothwendigen Urtheile begründen. Das ist die Grundanschauung jener Lehre.

Was ist das Identitäts- oder Widerspruchsprincip in Wahrheit? Es ist die Festhaltung eines vorausgesetzten Inhalts als eines beziehungsweise mit sich selber Gleichen und nicht Ungleichen (A = A, A non est non A). Welches der vorausgesetzte Inhalt sei, ist gleichviel: ob eine Bestimmung des Seienden (Sache, Eines, Vieles, Etwas, Wahres, Gutes) oder ein Begriff in der Einheit und Vielheit seiner Wesensbestimmungen oder ein Urtheil, ein Schluß, eine Definition, ein Beweis u. s. w. Jedes kann nur das sein, was es beziehungsweise ist. Jenes Princip ist also selbst kein Urtheil; wie sollte die Identität deßelben, die sich gleichgültig verhält gegen jeden bestimmten Inhalt, den Gegensatz und die Einheit von Subjekts- und Prädikatsbegriff in sich schließen können? Wenn dieses nicht, so kann es um so weniger ein Entwicklungsgrund aller nothwendigen Urtheile und Grundsätze sein. Es kann Nichts Positives begründen, nur unmögliche Setzungen zurückweisen: es kann nur negativ begründen. Die dialektische Nothwendigkeit und ihren organischen Gliederbau vermag es nicht aus seiner eigenen Nothwendigkeit hervorzubilden. Alle Seins-Begriffs-Urtheils-Schlußbestimmungen u. s. w. muß es als Momente eines dialektischen, von einem positiven Lebensprincipe getragenen Proceßes für sich selber von anderswoher aufgreifen. Es muß sich begründen laßen von diesem centralen Lebensprincipe und seinen Momenten und muß sie selber wieder begründen in negativer Weise, indem es Jedes als das festhält, was es beziehungsweise ist: das Gegensätzliche als Gegensätzliches, das Ungegensätzliche als Ungegensätzliches, das Sein als Sein und das Werden als Werden u. s. f. Es wird also nicht, wie die Thomistische Lehre will, von einem Theile jener Bestimmungen — denen des Seienden — begründet, während es die andern — die axiomatischen Urtheilsfunktionen nämlich — in positiver Weise zu begründen hätte. Es begründet alle als conditio sine qua non derselben und wird von allen begründet. So bilden nun die beiden Nothwendigkeiten, die des Identitätsprincipes und die des dialektischen Principes, zwei Wechselvoraussetzungen, die in einem höhern Vermittlungsproceße ohne Vermischung und ohne Trennung sich zu harmonisiren haben.

Die dialektische Nothwendigkeit, welche die Bestimmungen des Seienden und die ihnen angereihten axiomatischen Urtheilsverknüpfungen auseinander hervortreten läßt, ist in der Thomistischen Theorie mehr einer

---

[1]) Der Verfaßer des Gegenwärtigen hat sich über diese Punkte des Weitern in seiner „Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik" 1858 ausgesprochen, worauf er sich hier ohne weitere Auseinanderlegungen berufen muß.

äußern Reflexion gewichen. Bald wird diese, bald wird jene Seite der Betrachtung hervorgekehrt. So entsteht eine Sechszahl von Transcendentalien: die Zahl der axiomatischen Grundsätze wird unbestimmt gelaßen. Diese verschiedenen Gestalten des Nothwendigen werden für das ansichseiende Wißen nur als nothwendig versichert, nicht durch dialektische Bewegung als solche aufgezeigt. Das Ansichgewiße wird nur empirisch aufgewiesen, nicht als Ansichgewißes. Das unbestimmte Seiende (a) soll sich zur Sache, zum Einen und Vielen, zum Etwas, zum Wahren und Guten voranbestimmen, um so ein durch seine Paßionen bestimmtes Seiendes (A) darzustellen. Wie die Uebergänge dieser begrifflich verschiedenen Bestimmungen ineinander möglich seien, wie Ein und daßelbe Seiende die eine und die andere Bestimmung (b und non b u. s. w.) annehme, ohne das Widerspruchsprincip umzustoßen, wie ein axiomatisches Urtheil das andere aus sich hervorzutreiben vermöge, über all dieses wird keinerlei methodische Untersuchung angestellt. Anstatt deßen werden nur die nothwendigen Thatsachen des Bewußtseins der Reihe nach erzählt und aufgezählt. Diese und jene Bestimmungen, diese und jene Axiome finden sich als per se nota vor, so lautet die Entscheidung. Dieser thatsächliche Charakter kommt, wie schon erwähnt worden, den mittelalterlichen Systemen überhaupt zu in jenen Gebieten, die das Intereße der Zeit erweckten. Selbst das demonstrative Verfahren ruht immer auf solchen thatsächlichen Wißens- und Glaubensvoraussetzungen, wird von ihnen überwacht und regulirt in all seinen Wendungen. Die Thatsächlichkeit des jenen Systemen zu Grunde liegenden Bewußtseins hat sich an dem großen Erbe der christlichen Vorzeit, hat sich philosophischer Seits an den Schriften der Alten gebildet. Die Thatsächlichkeit dieses Bewußtseins in alle Einzelnheiten hinein auseinanderzulegen, zu scheiden und zu ordnen, macht die Aufgabe dieser Zeit aus; und wenn irgend eine, so hat diese Zeit ihre Aufgabe erfüllt in den großen Trägern ihres Geistes. Es hat darum auch gegenwärtigen Falles die Thomistische Lehre vom Ansichgewißen, Ueberhistorischen einen mehr thatsächlichen, empirischen Charakter, nicht einen genetisch-constructiven. Sie kann darum nur historisch erklärt und begriffen werden; nicht als Resultat eines apriorischen, sondern als Resultat eines zunächst an Aristoteles sich anlehnenden kulturhistorischen Bildungsproceßes.

Duns Scotus hat zum Theil andere Wege eingeschlagen. In nachscholastischer Zeit wurden abermals andere Wege eingeschlagen. Sowohl innerhalb der Thomistischen als innerhalb der Scotistischen Schule und wechselseitig zwischen beiden wurden die verschiedensten Controversen geführt über die Zahl der Transcendentalien und Principien, über ihre Abfolge, ob z. B. die Paßionen unmittelbar aus dem zu Grunde liegenden Begriff des Seienden oder auch mittelbar durch die je vorhergängigen zu erklären seien (eine Controverse von hoher methodischer Wichtigkeit!), in welchem Sinne das Widerspruchsprincip das allergewißeste sei u. s. w. Es ließe sich ohne große Mühe eine förmliche Geschichte all dieser sich wechselseitig corrigirenden Lehrvariationen herstellen. Sie beweisen nur die Flüßigkeit der in keine bestimmte Zahl und Reihe zu bannenden, apriorischen Gewißheitsbestimmungen. Diese Variationen hat in erhöhtem und in vertieftem Maaße die Geschichte der modernen Logik in sich reproducirt.

3. Ein Hauptpunkt übriget noch. Von den Paßionen oder den allgemeinen Seinsweisen sind nach Thomas und Duns Scotus die besondern Seinsweisen (speciales modi essendi) ausgeschloßen; folglich auch von den axiomatischen Urtheilen diejenigen Urtheile, welche speciale Seinsweisen zur Voraussetzung ihrer selbst haben. Das endliche und das unendliche Sein gehören zu den besondern Seinsweisen. Das endliche Sein, sowohl das immaterielle als das materielle, ergeht sich im Gegensatze des substantiellen und accidentellen Seins. Alle diejenigen ontologischen und logischen Seinsbestimmungen, die in den Kategorieen ausgesprochen werden, alle Urtheile, welche Substanz- und Accidenzkategorieen zur Voraussetzung haben, sind nicht allgemeinnothwendig, nicht ansichgewiß; nur eine Nothwendigkeit für ihre bestimmten Sphäre kann ihnen zukommen. Die durch Analogie zusammengehaltenen zehn Prädikamente, die in jede Kategorie eingreifenden modalen Bestimmungen (potentia, actus, motus a potentia ad actum) gelten nur für die materielle Sphäre, wenn ihre Principien (materia, forma, privatio) körperlicher Art sind. Sind ihre Principien nicht körperlicher Art, so gelten

Principien zur Existenz der Sache an sich gelangen; so lautet eine weitere Entscheidung der Thomistisch-Scotischen Lehre. Doch hiemit ist der Berkleysmus noch keineswegs unmöglich gemacht. Wie soll eine nach logischen Principien vorgenommene Analyse der sinnlichen Bewußtseinsthatsachen uns über das Bewußtsein hinauszuführen im Stande sein? Wenn auch alle Sinne irren würden, sagt Duns Scotus mit Recht, so wäre die Gewißheit der ersten Principien nicht im mindesten dadurch beeinträchtiget; es bliebe immer wahr, daß das Ganze größer sei als seine Theile u. s. w. [1]) Und doch soll die unmittelbare Gewißheit der ersten Principien wieder abhängig gemacht werden von der unmittelbaren Gewißheit der Sinne und ich soll darin schlechterdings nicht irren können, wenn ich jetzt bei wachen Sinnen zu sein und die Dinge an sich wahrzunehmen glaube. Ein offenbarer Cirkel, in welchem sich hier Duns Scotus bewegt! Als ob die Gewißheit der logisch-mathematischen Bestimmungen nicht gleichnothwendig wäre, ob letztere nur mit verworrenen Traum- und Wahnbildern oder mit dem geordneten Vorstellungsinhalte des wachen Bewußtseins erfüllt seien!

Unser Schlußurtheil geht dahin: die Intellektualgewißheit der genannten mittelalterlichen Denker greift ihrer Intention nach weit hinaus über die sinnlich-empirische und die evidente Gewißheit. Außer dieser beiden Gewißheitsarten umschließt sie ihrem Sinne nach noch eine dritte Gewißheitsart, nämlich die des Intellektualglaubens oder wie man sie immer benennen mag. Dadurch allein vermag sie den empirischen Idealismus und deßen Consequenzen zu überfliegen. Diese dritte Gewißheitsart trägt in den Schriften der scholastischen Periode indeß mehr den Charakter einer stillschweigenden Voraussetzung als daß ihre Natur und Wesenheit in bestimmter Weise unterschieden und untersucht worden wäre. Erst der neuern Philosophie, die es sich von Anfange an schon zur Aufgabe stellte, die letzten Fundamente menschlicher Gewißheit zu erforschen, mußte es als Strebeziel gesetzt werden, alle die verschiedenen Elemente der Gewißheit bis ins Einzelnste hinein zu unterscheiden und eine höhere, durch die mannigfaltigsten negativen und positiven Bildungsstufen hindurch bewährte Einheit wiederzufinden. [2])

Dritter Abschnitt:

die Gewißheit des Uebersinnlichen im Sinnlichen.

§. 10. Direkte und indirekte Intellektualerkenntniß nach Thomas.

Nach Thomas bildet es für den Intellekt einen kleinern Theil seiner Aufgabe, die Accidenzen der objektiven Außenwelt von all denjenigen Accidenzen zu unterscheiden, die bloß momentane, wechselnde Sinnesaffektionen bezeichnen. Die Hauptaufgabe des Intellektes geht jedenfalls dahin, der übersinnlichen Substanzen alles accidentell Erscheinenden gewiß zu werden, die Gründe und Ursachen von Allem zu erforschen. Wie gelangt er nun hinüber in die Welt dieser übersinnlichen Gewißheiten?

---

[1]) in I sent. dist. 3 q. 4 n. 6 und n. 8.

[2]) Mit entschiedener Einsicht hat namentlich Balmes diese Nothwendigkeit erkannt und auf solche Art den Thomismus fortzubilden versucht. Vom realen Principe der Gewißheit äußerer und innerer Thatsachen unterscheidet er das ideale Gewißheitsprincip der Evidenz axiomatischer und strengdemonstrativer Wahrheiten und von beiden unterscheidet er als drittes Gewißheitsprincip das des allgemeinen gesunden Sinnes oder des intellektuellen Instinktes oder des intellektualen Glaubens (Fund. der Phil. I n. 322 — 6). Vermittelst dieses dritten Gewißheitsprincipes werden die Sensationen des Tastsinnes objektivirt, während den Sensationen des Gesichts-Gehörs-Geruchs- und Geschmacksinnes nur subjektive Existenz zukommt (ebend. n. 158, 234 — 7, 322, 329 — 30: Elemente der Philos. II S. 35 — 41). Vermittelst deßelben wird das wache Bewußtsein vom träumenden, das gesunde Bewußtsein vom irren u. s. w. unterscheiden; selbst der historisch-juristische Glauben hat in ihm seinen Grund (ebend. n. 247 — 63, n. 322 — 6).

1. Der thätige Intellekt des Menschen beleuchtet mit seinem Lichte die Sinnenbilder und abstrahirt daraus die allgemeinen intelligiblen Species. Diese sowohl der Seinsweise nach als der Zahl nach von den Sinnenbildern verschiedenen intelligiblen Species [1]) vermag er aus eigener Thätigkeit hervorzubringen. Er ist die nächste Ursache ihrer Hervorbringung, Gott nur die entfernte. [2]) In direkter Weise vermag er nur diese durch Abstraktion gewonnenen allgemeinen Art- und Gattungssubstanzen zu erkennen auf dem weiten Gebiete der materiellen Sinnenwelt. Alles sinnlich-individuelle Erkennen fällt über ihn hinaus in die Sphäre der sensitiven Seele und ihrer sensiblen Species und bietet ihm bloß die Voraussetzungen für seine Abstraktionen. Die im innern Sinn zusammengehenden fünf Sinne gehen auf die accidentellen Erscheinungen der sinnlichen Dinge, die Phantasie arbeitet sie in Bilder um, welche das sensitive Gedächtniß aufbewahrt, der thierische Instinkt nimmt die inneren Beziehungen der individuellen Wesen wahr in Bezug auf Nützlichkeit und Schädlichkeit und legt sie ebenfalls in die Schatzkammer dieses Gedächtnißes nieder und die im Menschen an deßen Stelle tretende, an das Gehirnorgan gebundene Denkkraft nimmt die Individualsubstanzen wahr, um sie nach dem Wechselrapporte ihrer freundlichen und feindlichen Verhältniße zu vergleichen und urtheilend aufeinander zu beziehen. [3]) Erst auf der Unterlage all dieser sensitiven Potenzen regt und bewegt sich die Thätigkeit der intellektiven Potenz. Sie ist an kein körperliches Organ gebunden, kann darum auch von individuellen Körpern nicht afficirt werden. Nur das Uebersinnliche an ihnen, nur die von allen Bedingungen materieller Individuation abgezogenen Art- und Gattungswesenheiten vermag sie durch intellektuale Anschauungsakte zu ergreifen und in diesen Akten die Existenz der eigenen Seele als hervorbringenden Grund derselben. Hinter der Fülle all derjenigen Erscheinungen, die der unsern verwandt sind, wird sodann auch ein dem unsrigen verwandtes Princip geistig wahrgenommen. Was über die Existenz der Seele hinausgeht, ist der Intellektualanschauung des Menschen in diesem Leben entrückt von der allgemeinen Natur und Wesenheit der Seele an bis hinauf zur Existenz und Wesenheit Gottes. [4]) Welch ungeheure Lücken der Intellektualanschauung des dießeitigen Menschen! Diese Lücken zum Theile auszufüllen, thun sich, wie gezeigt werden wird, zwei Medien auf: der menschliche Beweis und die göttliche Offenbarung.

2. Die Auffaßung des heiligen Thomas ist sonach höchst einfacher Art. Der Mensch ist kein reingeistiges Wesen. Der Intellekt deßelben bedarf folglich der Sinne und hat sich mit letztern in das Gebiet des Erkennbaren zu theilen. Er erkennt in direkter Weise nur das Allgemeine, das Immaterielle, das Nothwen-

---

[1]) „Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existunt in organis corporis non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili“ S. th. I q. 85 art. 1 ad 3. Der oben berührte Grunddualismus der Aristotelischen Scholastik vom natürlichen Sein der Sache in sich selber und vom intentionalen in der Seele erscheint hier in verjüngtem Maaßstabe als Gegensatz der sensiblen und intelligiblen Species. Sie sind sowohl der Seinsweise nach als der Zahl nach voneinander verschieden.

[2]) „Dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam ... in Deum ...“ S. th. I q. 84 art. 4 ad 1.

[3]) Ueber die Mittelstellung dieser vis cogitativa oder collativa, ratio particularis zwischen Intellekt und thierischem Instinkte (instinctus naturalis, vis aestimativa naturalis), über den Sitz derselben im Gehirne an der Stelle des Platonischen νοῦς verbreitet sich Thomas in einer über Aristoteles hinausgehender Weise S. th. I. q. 78 art. 4: S. ph. II c. 60: de verit. q. 10 art. 5 resp. und q. 15 art. 1 resp.: de anima III lectio 13. Vergl. Werner II, 97 — 8, Balmes Elemente IV n. 234. Alle Anwendungen allgemeiner Begriffe des Intellektes auf sinnliche Einzelndinge geschehen vermittelst dieser dem sensitiven Theile der Seele angehörenden Denkkraft: „cognitionem universalem (intellectus) mediante vi cogitativa ad singularia applicat“ de verit. q. 10 art. 5 ad 4.

[4]) S. th. I. q. 87 art. 1: S. ph. III, 46: de verit. q. 10 art. 8. Vergl. oben § 3 n. 5.

dige. Der sinnliche Theil der Seele dagegen mit all seinen Potenzen vermag nur das sinnlich-Individuelle, Materielle, Zufällige in direkter Weise zu erkennen. Letzteres Alles zu erkennen und unter das Allgemeine, Höhere zu subsumiren wie z. B. im Urtheile: Sortes ist ein Mensch ist dem Intellekte nur auf indirekte Art möglich, nur dadurch, daß er sich zu den Sinnenbildern zurückwendet (per reflexionem, conversionem ad phantasmata); es ist ihm nur möglich vermittelst der niedern Denkkraft, dieser höchsten Blüthe des sensitiven Seelenlebens. [1]) Ganz anders beim Engelgeiste und beim Gottesgeiste! Ohne Sinnenvermögen sind sie im Stande, mit intellektualem Auge direkter Weise alles Sinnliche zu schauen. Nicht bloß die Materie im Allgemeinen, wie sie zusammt der Form Art und Gattung bildet, nein! selbst die Materie unter all ihren individuellen Bedingungen und Einschränkungen vermögen sie in unmittelbarer Intellektualanschauung zu erkennen. [2]) Ebenso die abgeschiedene Menschenseele vermöge der von Gott ihr eingeströmten Formen. [3])

---

§. 11. Direkte und indirekte Intellektualerkenntniß nach Duns Scotus.

1. Die Thomistische Ansicht von der menschlichen Intellektualerkenntniß kann dem Vorausgehenden nach in folgende Parallele gebracht werden: wie der Sinn manche Objekte unmittelbar empfindet und manche nur mittelbar (per accidens) durch den Intellekt, so erkennt der Intellekt manche Objekte unmittelbar und manche nur mittelbar durch den Sinn. Diese Parallele bestreitet Duns Scotus vom Grunde aus. Was eine höhere Potenz vermag, das vermag allerdings eine niedrigere nicht, wohl aber umgekehrt: das ist seine Grundansicht. Die Sinnenerkenntniß ist von der Intellektualerkenntniß umgriffen und beherrscht, nicht umgekehrt die Intellektualerkenntniß von der Sinnenerkenntniß, deren Blick die Accidenzenwelt nicht übersteigt. [4]) Der menschliche Intellekt kann nach ihm Alles umspannen: Himmlisches und Irdisches, Allgemeines und Individuelles, Immaterielles, Nothwendiges und Zufälliges. Und dieses Alles in direkter Weise, indem er in Kraft seiner eigenen Thätigkeit eine intelligible Species von Allem zu erzeugen vermag, wovon der Sinn eine sensible Species eingedrückt erhielt. [5])

Doch weit entfernt, als ob die indirekte Intellektualerkenntniß dadurch abgeläugnet würde! Ohne Sinnenempfindungen und Phantasiebilder, ohne beständige Hinkehr zu ihnen, ohne sinnliche Gedächtnißkraft und Denkkraft vermöchte die Thätigkeit des menschlichen Intellektes nie und nimmer fortzubestehen. [6]) Es bildet eine Schranke seines Wesens, an die Vermittlung eines sinnlichen Faktors als der conditio sine qua non

---

[1]) „Quod a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare“ S. th. I q. 86 art. 1 resp: ebenso art. 3, de verit. q. 10 art. 5 und 6: de anima III lectio 8.

[2]) „Ad intellectum nostrum (species intelligibiles) perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis . . . species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt et non solum principia speciei sed etiam principia individuantia“ S. ph. II, 100, 3: ebenso de verit. q. 10 art. 5 resp.

[3]) de anima quaestio unica art. 20 ad. 1.

[4]) „Potentia superior potest cognoscere aliquod objectum vel sub aliqua ratione, quod objectum vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, non tamen econverso“ quodlib. q. 13 n. 9.

[5]) Die Grundansicht, daß die intelligiblen Species von den sensiblen der Seinsweise und der Zahl nach verschieden seien, kehrt hier wieder. Vergl. Commentar in anal. post. lib. I q. 3 n. 5.

[6]) Ueber die Nothwendigkeit dieser „conversio intellectus ad phantasmata“ in I sent. dist. 3 q. 6 n. 28. Ueber die vis cogitativa seu collativa vergl. de anima q. 9 n. 8.

seiner eigenen Thätigkeitsentfaltung gebunden zu sein. Er steht hierin zurück gegen den Intellekt des Engelgeistes, welcher dieser Schranke ledig ist. Nicht durch sich selber (per se), nur per accidens durch die äußern Sinnenorgane vermag er die aktuale Existenz der materiellen Dinge zu gewahren. Tritt ihm nicht das Zeugniß der äußern Dinge zur Seite, so vermag er sinnliche Einzelnheiten wohl gedankenmäßig festzuhalten, aber mit der Entscheidung, ob sie nach Außen hin thatsächlicher Natur seien oder nicht, hat es bei ihm ein Ende. Und selbst diese sinnlichen Einzelnheiten, über deren thatsächliche Existenz oder Nichtexistenz er kein Verdikt zu fällen im Stande ist, vermag er nicht gedankenmäßig festzuhalten unmittelbar durch sich selber ohne Mitwirkung der dem sinnlichen Theile der Menschenseele zugehörenden Phantasiebilder. So kann sich der menschliche Intellekt im dießeitigen Leben nimmermehr der sensiblen Species der äußern Sinne oder der gespenstersehenden Einbildungskraft entschlagen, was aber nicht ausschließt, daß er das rauhere Metall derselben in das reinere Gold intelligibler Formen verwandle. [1])

2. Eine Nothwendigkeit ist es nach Scotus, daß der menschliche Intellekt nicht bloß indirekt durch die ihm fremden sinnlichen Species, sondern auch direkt durch eigene intelligible Species die sinnlichen Einzelnheiten erkenne. Mannigfaltige Gründe schwerer und gewichtiger Natur legen ihm diese Nothwendigkeit nahe.

a) Die äußern Sinne fällen oft ein falsches Urtheil (falsum judicium). Sie legen der Sonne eine Größe von zwei Schuhen bei, während das „Urtheil des Intellektes" sie doch für achtmal größer erklärt, denn die ganze Erde. Noch mehr als die äußern Sinne täuschet die Einbildungskraft. Schlafende und Verrückte geben sattsames Zeugniß hiefür. [2]) Wie vermöchte nun der Intellekt über Wahrheit oder Irrthum der sinnlichen Potenzen zu unterscheiden, wenn er keine eigene Erkenntniß des Sinnlichen besäße? wie vermöchte er ein Urtheil zu fällen, ob wir bei gesunden Sinnen seien oder verrückt, ob wir wachen oder träumen, ob wir phantasiren oder in Wirklichkeit handeln, ob ein äußerer Sinn nur eine momentane Affektion seiner selbst oder thatsächliches Dasein verkünde? wie sollte er ein neues, entscheidendes Urtheil fällen über alles Sinnliche, wenn er nur auf indirekte Weise, wenn er nur auf Sinnesart das Sinnliche erkennt? wenn er nur durch sensible Species dieses letztere wahrnehmen kann? Eine die Sinnengewißheit übersteigende intellektuale Gewißheit des Sinnlichen wird mit einer solchen Lehre in der Wurzel abgeschnitten. Ueber die Natur der Objekte, welche durch die sensiblen Species vorstellig gemacht werden, wird er keine neue Gewißheit verschaffen können, wenn er als solcher nur das Allgemeine erkennt, wenn der Anfang des Sinnengebietes das Ende des seinen ist. Der Skepticismus, in welchem uns die Sinne zurückließen, wird auf diese Weise verfestiget, nicht gehoben. Ein solcher aus der Thomistischen Lehre sich nothwendig ergebender Skepticismus ist nicht bloß falsch, sondern sogar häretisch. [3]) Fürwahr ein herbes Urtheil, welches Duns Scotus hier gefällt hat! Um die Aktualität einer Sache aussprechen zu können, muß der Intellekt nach ihm dieselbe berühren mittelst eigener intelligibler Species. In diesem Berührungsakte muß, wie schon ausgeführt worden, die von Außen her eingedrückte sensible Species des Sinnes mitconcurriren. Ohne Sinn keine Erfahrung. [4]) Ohne Sinnenempfindung vermöchte der isolirte menschliche Intellekt unmöglich zu erkennen, ob

---

[1]) Diese Lehre, meistens in polemischer Haltung gegen Thomas, in I. sent. dist. 3 q. 6 n. 27 — 9 und de rerum principio q. 13 art. 2 und 3: in met. VII q. 15 (opera t. IV p. 712 ff.)

[2]) de rerum pr. q. 13 n. 19, 25, 32.

[3]) „Si intellectus in via nullam habet notitiam de existentia actuali rei extra, nisi ut praesentatur sibi in phantasmate seu imaginativa, nunquam in hac vita, ut dicit haec positio, cognoscit aliquid de ea, quod plane est haereticum, non solum falsum" ibid. n. 32: ebenso n. 40 u. s. w.

[4]) „Intellectus directe eandem actualitatem, ut est in sensu, attingit . . non tamen extendit aspectum . . . ad illam actualitatem sensibilem, ut est extra, sed solum secundum quod est in ipso actu sensus et ideo sensus cognoscit et experitur hujus actualitatem, intellectus autem solum cognoscit" ibid. n. 37: ebenso n. 43.

Etwas aktual existire oder nicht; ob z. B. dieses Weiße noch fortbestehe, wenn ich die Augen schließe, oder ob es verschwinde.[1]) Wie die allgemeine Ursache in einer besondern, wie die Sonnenkraft im Baume, so muß die Thätigkeit des Intellektes im Sinne zusammengezogen werden, wenn irgend ein thatsächlich Daseiendes als solches erkannt werden soll.[2])

b) Wie ferners die Sonnenkraft die vom Baume abgefallene Frucht noch vollends zeitigt und durch Wärme zersetzt, so unterwirft der Intellekt die vom Baume der Sinnenerfahrung aktualer Existenzen abgefallene Frucht noch verschiedenartigen Operationen. Er unterwirft die sinnlichen Einzelnheiten — diese machen eben die genannte Frucht aus — den mannigfaltigsten Vergleichungs-Abstraktions-Scheidungs- und Verbindungsproceßen.[3]) Der intelligiblen Species dieser sinnlichen Einzelnheiten ist er in all diesen Proceßen benöthiget, möge er auch von der durch Sinnenerfahrung beglaubigten Existenz oder Nichtexistenz derselben völligen Umgang nehmen. Hätte er sie nicht vorerst in sein Wißen aufgenommen, wie wollte er von ihnen die intelligiblen Species der Universalien abstrahiren?[4]) Wie könnte er sie in Urtheilen und Schlüßen unter diese Universalien subsumiren? Wie könnte er sich als praktischer Intellekt auf alle Einzelnheiten des materiellen Lebens bestimmend einlaßen?[5]) Und wenn er alle besondernden Artunterschiede, wie die entgegengesetzte Ansicht behauptet, in sich aufnehmen kann, warum nicht die besondernden materiellen Individualunterschiede?[6]) Ist er denn nicht für die Erkenntniß des ganzen Seins, der ganzen Wahrheit bestimmt in all deren Unterschiedlichkeiten?[7])

3. Mit diesem Allem erscheint auch die weitere Lehre, daß der Intellekt nur vermittelst der ans Gehirnorgan[8]) gebundenen niedern Denkkraft die individuellen Substanzen erfaßen könne, als beseitiget und aufgehoben. Ist es in seiner Macht gelegen, die individuellen Accidenzen vermittelst eigener von ihm erzeugter intelligibler Species in sich aufzunehmen, so wird es ihm bezüglich ihrer Substrate ebenfalls keine Unmöglichkeit sein. Doch soll der menschliche Intellekt in diesem Leben keine individuelle Wesensnatur der materiellen Welt auf deutliche Art zu erkennen vermögen mittelst der ihr eigenthümlich zukommenden intelligiblen Species (sub specie distincta propria). Würde man uns die individuirenden Accidenzen zweier Baumblätter oder dergl. hinwegräumen, wir vermöchten sie nicht mehr voneinander zu unterscheiden. Nur die allgemeine Wesenheit, wie sie durch die individuellen Accidenzen eingegrenzt und bestimmt wird, vermögen wir zu erkennen und nicht mehr. Durch die Verschmelzung der intelligiblen Species des Allgemeinen und des individuell-Accidentellen ineinander wird als mixtum compositum beider bloß eine dunkle Erkenntnißspecies dieser oder jener Individualsubstanz erzeugt (species propria confusa). Das Innere dieser letztern bleibt unserm dermaligen Intellektualauge ein verschloßenes Mysterium.[9])

---

1) ibid. n. 21. 2) „Dum intelligit esse actuale extrinsecum hujus rei sensibilis, singulariter contrahitur ad organum, non quod utatur organo sicut virtus visiva sed non cognoscit ipsum nisi ut est sub sensu seu in ipsa sensatione“ ibid. n. 21.

3) ibid. n. 22. 4) ibid. n. 34. Auch Aristoteles deutet er so n. 36: „impossibile est abstrahere universale a singulari non cognito singulari; aliter enim abstraheret (intellectus) ignorando a quo abstraheret“ de anima q. 22. n. 3.

5) de rerum per q. 13 n. 27. 6) ibid. n. 36. 7) de anima q. 22. n. 4.

8) Das Gehirn, aus welchem alle in die äußern Sinnorgane ausströmenden Nerven ihren Ursprung haben, ist nach Duns Scotus das Organ des alle Sinneseindrücke aufnehmenden, dieselben einenden und scheidenden Gemeinsinnes. Das Gehirn selbst nimmt hinwiederum seinen Ursprung aus „einigen Venen oder Nerven des Herzens,“ die in ihm einen Kegel bilden. Alle Sinne zusammen haben so allerdings ihrem letzten Ursprunge nach ihren Mittelpunkt im Herzorgane: de anima q. 10 n. 4. Nach Aristoteles ist das Herz der Mittelpunkt des sensitiven Lebens, nach Galenus das Gehirn: Duns Scotus will beide Ansichten copuliren, macht das Herz zum entfernten, das Gehirn zum nächsten Ausgangs- und Mittelpunkte der Sinne.

9) de anima q. 22 n. 6 — 10: in met. VII q. 15 n. 5 — 9.

§. 12. Kritischer Rückblick.

1. Sowohl die Thomistische als die Scotistische Erkenntnißlehre hat alle schwierigen Probleme in den Vordergrund der Untersuchung gezogen, jedoch mit einem dunkeln, noch unbeleuchteten Hintergrunde. Wie die sinnlichen Species in der Seele durch Eindruck entstehen, wie durch die Thätigkeit des im sprachlichen Verkehre gebildeten Intellektes aus jenen sensiblen Species die intelligiblen erzeugt werden, wie eines dieser Agentien in ein anderes bildend oder umbildend hinübergreifen könne, wo das harmonisirende Princip für alle diese ineinszubringenden Gegensätze sei, wie es mit unbewußter Weisheit der Entstehung des Bewußtseins, des intelligiblen Gedankens voranarbeiten könne, wie auf jenen dunkeln Grund hin das Licht dieses leztern sich entzünden könne, welches die logische und welches die concrete Gewalt sei, die von Stufe zu Stufe die dialektische Triebkraft dieser Vorgänge unterhält, die das Bewußtsein von der sinnlichen Erscheinung zur übersinnlichen Substanz, von der Nichterkenntniß des Allgemeinen zur Erkenntniß deßelben hinüberleitet — all diese Probleme erscheinen in jenen beiderseitigen Erkenntnißlehren noch mehr oder minder dunkel gelaßen. Die Aristotelische Methode, überall die faktische Wirklichkeit eines Proceßes vor sich hinzunehmen, in ihre Elemente aufzulösen und aus der unbestimmten Möglichkeit wieder in ihre Wirklichkeit zurückzustellen, wiegt hier noch entschieden vor. Das als thatsächliche Wirklichkeit Aufgenommene wird in der Erinnerung des Bewußtseins zurückbehalten und bildet sofort bei allen Uebergängen das leitende Agens. [1]) Das kategorisch Hingesprochene: so ist es, gilt als entscheidende Macht. Es liegt dieses im Geiste ihrer Zeit: und welches System wäre nicht dem Einen Theile seines Wesens nach ein Sohn seiner Zeit? Das faktisch Vorliegende eines Proceßes seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit nach von einem centralen Principe aus begreifen zu wollen, entweder in kritisch-propädeutischer oder in systematisch-constructiver Weise bezeichnet erst eine Haupttendenz moderner Geistesrichtung. [2])

2. Stellen wir eine kritische Vergleichung an über die Thomistische und Scotistische Lehre von der Intellektualerkenntniß des Sinnlichen, so verdient die leztere ohne Zweifel den Vorzug. Der Intellekt muß Alles mit der Macht seines Erkennens umspannen, was er gewiß machen soll und soweit er es gewiß machen soll. Er hat aber in lezter Instanz Alles gewiß zu machen gegen den sich selbst aufreibenden Dialekticismus und Skepticismus. Auch die sinnliche Gewißheit findet in ihm ihren lezten Halt, ihre lezte Anerkennung und Bekräftigung. Darum muß er nothwendigermaßen im Stande sein, alle sinnlichen Bewußtseinsgestalten, alle Phantasiebilder zu durchdringen, zu vergeistigen und in die eigene Wißens- und Gewißheitsform emporzuheben. Wie könnte er ohnedem als thätiger Intellekt die Phantasmen „mit seinem Lichte beleuchten," um die Universalien daraus zu abstrahiren, wenn er nicht das Phantasma in das eigene Medium seines Schauens aufgenommen hätte? Ob die intelligible Erkenntniß des Einzelnen jener des Allgemeinen zeitlich vorangehe, wie es Duns Scotus zu fordern scheint, oder ob sie zumal und in Einem Schlage miteinander auftreten, macht hiebei eine höchst untergeordnete psychologische Frage aus. — Oft bildet ein sinnliches Subjekt das Eine Extrem eines Urtheils, eines Schlußes. Soll zu deßen Erfaßung der Intellekt als solcher gar nicht übergehen können und dennoch in diesem Urtheilen und Schließen bei sich selber bleiben?

---

1) Ohnedem müßten freilich all diese Uebergänge nothwendig als Sprünge aufgefaßt werden, wie z. B. von Oischinger (die speculative Theologie des heiligen Thomas 1858 S. 16 — 19).

2) War man nämlich bemüht, durch die verschiedenen Bewußtseinsstufen hindurch das centrale Princip der Philosophie erst aufzufinden, so ergab sich — eine Erkenntnißlehre als philosophische Einleitungswißenschaft. Wurde von dem aufgefundenen oder vorausgesetzten Principe aus die Gestaltung alles Seins und Erkennens zu begreifen gesucht, so entstand das philosophische System selbst in dem Cyclus seiner untergeordneten Wißenschaften. Erst seit Kant haben diese zwei Richtungen sich deutlicher zu scheiden begonnen.

unmöglich. Alle logischen Funktionen müßen vielmehr als sekondäre Gestaltungen Einer allumfaßenden, ihnen allen gegenwärtigen, centralen Intellektualerkenntniß ausgesprochen werden. [1]) Das Allgemeine kann unmöglich das einzige und das angemeßene Objekt dieser leztern sein. Der bloße Artbegriff, aufgefaßt nach seinem absoluten oder metaphysischen Wesen, kann unmöglich als Erste Intention aller sekondären logischen Intentionen [2]) ausreichend sein.

Wie soll ferner eine sensitive Potenz, die niedere Denkkraft nämlich, die im eigentlichen Sinne gar keine Denkkraft ist, die individuelle Substanz erkennen, wenn es dem Intellekte als solchem unmöglich ist? Nach Aristotelischer Grundauffaßung [3]) kann eine an ein sinnliches Organ gebundene Potenz gar nicht entscheiden, ob die eingedrückte sensible Species, welche ein Objekt vorstellig macht, nur individuelle Affektion sei oder mehr? wie wird diese ans Gehirnorgan gebundene Denkkraft die Grenze dieses Gesetzes durchbrechen können? und wo sollte denn die Entscheidung liegen über individuelle Substanzen, wenn der Intellekt als solcher hieher nicht reicht?

3. Der einer solchen Lehre anklebende Mangel wurde in der nachscholastischen Zeit von vielen Denkern erkannt. Die Einen hievon suchten zu zeigen, daß dieser zu rügende Mangel der Lehre des heiligen Thomas nicht anklebe, indem sie ja selbst die Bildung von intelligiblen Species sinnlicher Einzelndinge durch den Intellekt behaupte. [4]) Diese Bildung gehe der Universalienerkenntniß zeitlich nicht voran, folge ihr vielmehr nach, sei reflexiver Natur, während nach Duns Scotus das Umgekehrte stattfinde. Es hält sehr schwer, diese Deutung aus Thomistischen Schriften in ausreichender Weise zu rechtfertigen. Andere dagegen und vor Allen die Scotisten suchten eine entgegengesezte Deutung festzuhalten, wornach Thomas den sinnlichen Einzelndingen keine eigenen intelligiblen Species zuerkannt hätte. Selbst Männer der Thomistischen Schule [5]) traten dieser Deutung bei, suchten aber auch den Lehrinnhalt derselben allen Scotischen Vorwürfen gegenüber zu vertheidigen.

4. Die Scotistische Lehre könnte so formulirt werden: keine wirkliche Intellektualerkenntniß des Uebersinnlichen ohne Intellektualerkenntniß des Sinnlichen weder im schöpferischen Gottesgeiste noch im relativen Engel- und Menschengeiste. Zur specifischen Natur des leztern gehört es, einem individuellen Sinnenkörper als informirendes, beseelendes Princip verbunden zu sein, also durch ein individuelles Medium hindurch das Sinnliche wahrzunehmen. Das hindert ihn jedoch nicht, die Schranke dieser seiner niedern Natur zu durchbrechen und das Sinnliche als solches auf unmittelbargeistige Weise zu ergreifen d. h. sich das Sinnliche durch das Uebersinnliche gewiß zu machen wie umgekehrt durch das Sinnliche hindurch der Universalien, des eigenen Selbstes, der ersten Principien sich auf intuitive Weise zu vergewißern. Die fundamentalste Wahrheit der Erkenntnißlehre ist hiemit indicirt: Sinn und Intellekt sollen sich einheitlich durchdringen ohne ineinander restlos aufzugehen, ohne sich mit getheilten Feldern gegenüberzustehen! Sinnenfreiheit des Intellektes, wie ein moderner Ausdruck lautet, nicht Sinnenlosigkeit deßelben! Vergeistigung des Sinnlichen, nicht idealistische Vergewaltigung deßelben, um ihm sein vermeintliches „Recht anzuthun"! die relative Einheit beider im relativen Unterschiede

---

1) Mit Scharfsinn hat Oischinger (a. a. O.) diesen Grundmangel der Thomistischen Lehre hervorgehoben.

2) Der berühmten Abhandlung des heiligen Thomas de ente et essentia (c. 3 — 4) liegt diese Auffaßung zu Grunde. Die kritisch nicht gesicherten opuscula 49, 55, 56 enthalten nähere Ausführungen deßen.

3) Vergl. oben §. 8 n. 1.

4) So z. B. Franz von Ferrara, welcher den Sinn der Thomistischen Lehre dahin deutet, daß der die Universalien erkennende Intellekt sich zu den Phantasmen zurückwende und mit Hilfe der Einbildungskraft für das Einzelne eigene Begriffe bilde (per reflexionem formet in seipso proprium conceptum singularis), um dann das Urtheil fällen zu können: Sortes ist ein Mensch. Com. in S. ph. I, 65, 8. Auch Suarez (met. disput. 6 sectio 6) will eine ähnliche Deutung festhalten.

5) So z. B. Cajetan in S. th. 1 q. 86 art. 1. Ebenso Capreolus; auch die Conimbricenses (comment. in I phys. c. 1 q. 4 und in III de anima c. 5 q. 4).

gibt ihnen allein die Stärke der Gewißheit. Duns Scotus hat eine solche Vermittlung der unmittelbaren Sinnen- und Intellektualerkenntniß zwar angedeutet, aber nur mangelhaft durchgebildet, wie schon gezeigt worden. [1])

Vierter Abschnitt.

Die Gewißheit der ersten Principien.

§. 13. Der thätige Intellekt als Quell der ersten Principien nach Thomas und Duns Scotus.

1. Der thätige Intellekt ist hervorbringender Grund aller allgemeinen, dem Wißen durch Abstraktion vermittelten Wahrheiten. Doch stechen unter diesen allgemeinen Wahrheiten solche hervor, die mit der Natur des Intellektes selber verwachsen sind, ohne die er schlechthin nicht sein könnte, was er ist, ohne die er Nichts Seiendes zu erkennen vermöchte. Diese in der Natur des Intellektes gegründeten ersten Principien bilden die unbeweisbaren Voraussetzungen aller übrigen durch Erfahrung, Erfindung und durch Beweis erworbenen Erkenntniße. Das ist die Grundanschauung des Aristoteles und der scholastischen Aristoteliker.

2. Welches sind nun die Kriterien, durch welche diese natürlichen Erkenntniße von den erworbenen abgegrenzt und unterschieden werden können? Die Nothwendigkeit, die Allgemeinheit derselben für den Intellekt sind Kriterien solcher Art. Man glaubt hierin Leibnitz, man glaubt sogar Kant zu vernehmen und doch, wenn man genau hört, redet nur Thomas, nur Duns Scotus. Schon der Stagirite hatte das Urtheil gefällt: der Intellekt vermöge in den ihm eigenthümlichen Principien so wenig zu irren als irgend ein Sinn in den ihm eigenthümlichen Objekten. Dieses Urtheil wird unter den mannigfachsten Wendungen und Anwendungen commentirt von Seiten der beiden mittelalterlichen Denker. [2])

3. Das Aufleuchten der ersten Principien des theoretischen und praktischen Intellektes kommt nur zu Stande durch einen Reibungs- und Vermittlungsproceß von Außen her. [3]) Doch kann, wie Duns Scotus ausdrücklich sagt, den Sinnen nur der Charakter von Gelegenheitsursachen zuerkannt werden in diesem Vermittlungsproceße. [4]) Nur insoferne hat der „habitus principiorum“ ihnen seinen Ursprung zu verdanken. [5]) Das Ansichgewiße wird für uns gewiß durch die Sinne und dennoch wurzelt es nicht ihnen. Faßen wir diese doppelte Gewißheit näher ins Auge!

---

[1]) Vergl. §. 5.

[2]) Vergl. außer ihren beiderseitigen Commentaren: de verit. q. 1 art. 12: S. ph. I, 80, 3; II, 83; III, 46, 3: S. th. I q. 17 art. 3 ad 2 u. s. w. Besonders wird von Thomas gerne die Parallele hervorgehoben, daß wie der natürliche Wille nicht in seinem letzten Zwecke, dem Guten fehlgreifen könne, so auch der natürliche Intellekt nicht in seinen Principien: S. th. I q. 60 art. 1 ad 3 und art. 2 resp., q. 82 art. 2 u. s. w. Alle äußern Sinne, durch welche die Begriffe (termini) der ersten Principien vermittelt werden, mögen täuschen, sagt Scotus und dennoch vermag der Intellekt Bezugs dieser letztern uns nicht zu täuschen: in I sent. dist. 3 q. 4 n. 8.

[3]) de verit. q. 10 art. 6 resp.: S. th. I q. 117 art. 1 resp.

[4]) „Respondeo, quod quantum ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione... intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus, a quo accipit terminos exterius..“ ibid.

[5]) Nur die „cognitio terminorum“ wird für diesen Habitus aus den Sinnen erworben, nicht die Zustimmung zur „complexio“ derselben: Scotus in met. II q. 1 n. 2.

§. 14. Das unmittelbar Gewiße an sich und in Beziehung auf uns nach Thomas und Duns Scotus.

1. Der Aristotelische Unterschied von πρότερον φύσει und πρότερον πρὸς ἡμᾶς involvirt eine doppelte Unmittelbarkeit des Gewißen, eine ansichseiende und eine in Bezug auf uns. Das an sich Gewißeste sind die unmittelbaren, unbeweisbaren Principien des νοῦς; für uns am Gewißesten sind die unmittelbaren Sinnenerscheinungen. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten unmittelbaren Anfängen liegt das weite Gebiet der abstrahirenden, apodeiktischen und dialektischen Vermittlung. Zwei feste Stützpunkte und zwischen ihnen ein unruhiger Proceß des Auf- und Abgehens, der sowohl nach Oben hin als nach Unten hin vor dem Verlaufen ins Unendliche geschützt ist: das ist die Aristotelische Grundauffaßung. Wie ist sie nun von Thomas und Duns Scotus aufgegriffen und verarbeitet worden?

2. Die ersten nothwendigen Begriffsbestimmungen (incomplexa) und die ersten nothwendigen Urtheile oder Principien (complexa) des Intellektes sind an sich gewiß (per se nota). Sie bilden die Keime, aus denen alle theoretische und praktische Wißenschaft emporwächst. [1]) Zur Wesenheit, zur Natur der intellektiven Potenz gehörig (naturaliter nota) können sie unmöglich aus bloßem Eindrucke, aus bloßer Abstraktion von Außen her kommen. [2])

Das Allergewißeste ist das Seiende. Es ist die Grundbestimmung von Allem. Aus ihm folgen die übrigen allgemeinen Bestimmungen. Soll nämlich das Seiende das sein, was es ist, so muß es ein Eines, Wahres und Gutes sein. Die Auffaßung dieser allgemeinsten Bestimmungen bildet erst den Möglichkeitsgrund für alle intellektualen Auffaßungen von speciell-bestimmtem Seinsgehalte. So nothwendig aber das Seiende selber ist, so nothwendig kann es in derselben Beziehung nicht das Seiende und das Nichtseiende zugleich sein. So treibt die Selbsterhaltung des Seienden auf den Widerspruchssatz. Damit ist die Grundbestimmung des anschauenden Intellektes übergegangen in das Grundprincip des urtheilenden Intellektes (intellectus componentis et dividentis). Wie die Grundbestimmung des Seienden die übrigen allgemeinen Bestimmungen aus sich hervorgetrieben, so treibt dieses Grundurtheil alle übrigen strengnothwendigen Urtheile aus sich hervor. Alle Evidenz des Wißens sowohl die unmittelbare als die demonstrative ist auf das Widerspruchsprincip gegründet. Alle Nothwendigkeit der Urtheile und der Schlüße, also die gesammte logische und mathematische Wißenschaft ist analytischer Natur. Synthetische Urtheile a priori, wie sie Kant geltend machte, gibt es nach Thomas und Duns Scotus nicht [3]): ein Satz von unberechenbarer Tragweite! Nur dadurch, daß irgend ein

---

1) „Dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit.“ de verit. q. 11 art. 1 resp. Das Wort dignitas, abwechselnd mit maxima propositio, ist die alte lateinische Uebersetzung von ἀξίωμα.

2) Vergl. Denzinger über religiöse Erkenntniß 1857 II S. 21 — 2.

3) „Duplex est operatio intellectus, una qua cognoscit quodquid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit, in utroque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus sc. hoc quod dico ens nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis... ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus scilicet componentis et dividentis“ in met. IV lectio 6: „illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit: et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur

Prädikat im Begriffe eines Subjektes eingeschloßen liegt und durch ein analytisches Urtheil als solches herausgestellt wird, entsteht eine axiomatische ansichgewiße Behauptung. [1]) Der vorausgesetzte Begriff heißt incomplexum, die ihn zerlegende analytische Urtheilsbewegung heißt complexio, compositio. Alle diejenigen Prädikatsbestimmungen, welche das incomplexum nicht in sich enthält, vermag die complexio nicht als nothwendige zu behaupten d. h. alle synthetischen Urtheile verdanken ihre Gewißheit nicht dem reinen Intellekte, sondern der Empirie. Die analytische Funktion vermag einen vorausgesetzten Subjektsbegriff nur in die von ihm umschloßenen Sonderbegriffe aufzulösen. Es ist ihr unmöglich, das fix und fertig vorliegende Wesen eines Subjektsbegriffes zu überschreiten. Die eingeschloßenen Prädikatsbestimmungen müßen dem sachlichen Wesen nach immer identisch sein mit ihrem Subjektsbegriffe, wenn sie auch begrifflich von ihm verschieden und nicht bloß tautologischer Art sind. Was von dem sachlichen Wesen des Subjektsbegriffes (A) nicht miteinbegriffen wird, kann durch keine Urtheilsbewegung mit zwingender Evidenz (A = A) herausgeholt oder, um mit einem Kant'schen Ausdrucke zu reden, „herausgeklaubt" werden. So Thomas und Duns Scotus einmüthig. [2])

3. Aus diesem Allem ergibt sich als Consequenz, daß der Thomistisch-Scotistischen Faßung zufolge auch empirische Urtheile in ansichgewiße umgesetzt werden können. Die Umsetzung geschieht einfach dadurch, daß irgend ein Prädikat zum Begriffe des vorausgesetzten Subjektes selber geschlagen wird, um durch analytisches Urtheil wieder als Prädikat herausgesetzt zu werden. Reicht die bloßempirische Gewißheit nicht hin, irgend ein Prädikat als ein allgemein-begriffsmäßiges erscheinen zu laßen, so kann sie zur Erzielung dieses Resultates mit der demonstrativen Gewißheit in Bund treten. — Die Voraussetzung entscheidet über Alles. Was im Subjektsbegriffe vorausgesetzt ist, ergibt sich allerdings als analytische Nothwendigkeit. Drei Klaßen ansichgewißer Urtheile können darnach unterschieden werden: a) solche, die einfache, ansichgewiße Bestimmungen z. B. das Seiende, das Wahre, das Gute u. s. w. zur Grundlage haben; b) solche, die Begriffe von empirischer und c) solche, die Begriffe von empirisch-demonstrativer Gewißheit zur Grundlage haben. [3])

4. Ganz und gar unabhängig davon ist die Frage, wie die Evidenz der ansichgewißen Begriffe und Urtheile für uns gewiß (notum quoad nos) werde. Das Sinnliche allein ist für unser subjektives Erkennen

---

in 4 met." S. th. I, 2 q. 94 art. 2 resp.: „Cognitio intellectiva complexa stat ad cognitionem intellectivam incomplexam, immo necesse est, cognitionem intellectivam incomplexorum istam cognitionem praecedere" Duns Scotus in 1 an. post. q. 1 n. 4: ebenso in met. II q. 1 n. 2 (opera t. IV. p. 551).

[1]) „Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis" S. th. I q. 2 art. 1 resp.

[2]) „Ad hoc, quod sit per se notum nobis oportet, quod nobis sit cognita ratio subjecti, in qua concluditur praedicatum" de verit. q. 10 art. 12 resp.: „dicendum, quod ea quae sunt a ratione distincta non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possunt. Quamvis nempe Deus cogitari possit sine hoc, quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari, quod sit Deus et non bonus" ibid. ad 9 in contr.: „termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat et ideo intellectus componens illos terminos, ex quo apprehendit eos, habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus ad ipsos terminos, quorum est compositio" Duns Scotus in 1 sent. dist. 3 q. 4 n. 7.

[3]) So ist z. B. der Satz: „ein Dunkles (Erde) in die Mitte gekommen zwischen ein Leuchtendes (Sonne) und ein Sichtbares (Mond) hindert die Verbreitung des Lichtes zu einem solchen Sichtbaren" ansichgewiß aus seinen Begriffen (ex terminis). Ebenso der Satz: „kein Härteres (Stab) wird bei der Berührung eines von ihm zurücktretenden Weichern (des Waßers) gebrochen." So Duns Scotus in 1 sent. dist. 3 q. 4 n. 9 und 11. Es reicht dagegen nach Thomas und Duns Scotus die Empirie nicht hin, das Sein als zum Begriffe Gottes gehörig zu erfaßen. Viele haben etwas Körperliches, in deßen Begriff das Sein nicht liegt, für Gott gehalten. Es muß also der Beweis ins Mittel treten um darzuthun, daß Gott als erste Welturſache sein eigenes Sein sei. Ist dieser Subjektsbegriff durch den Beweis hergestellt, dann ist es allerdings ein per se notum, daß Gott sei.

unmittelbar gewiß; alles Höhere, Geistige, Ansichgewiße muß für daßelbe erst von den Sinnen aus zur Gewißheit vermittelt werden. Die Art und Weise dieser Vermittlung ist jedoch höchst verschieden. Die ansichgewißen und einfachsten Intellektualbestimmungen werden in allen sinnlichen Auffaßungen zur Anwendung gebracht und miterfaßt, sind also sammt den darauf gebauten ansichgewißen Urtheilen auch für uns von nahezu unmittelbarer Gewißheit (quasi per se nota quoad nos). So z. B. das Seiende mit dem daran sich schließenden Widerspruchsprincipe, das Ganze mit dem daran sich schließenden Urtheile: es müße größer sein als seine Theile u. s. w. Anders verhält es sich schon bei denjenigen Subjektsbegriffen, die durch empirische Abstraktion gewonnen und zu Substraten ansichgewißer Urtheile verwendet werden: so z. B. bei den Begriffen des Dunkeln, Harten in den soeben beigebrachten Stellen. Ihre Gewißheit ist für uns eine in räumlicher und zeitlicher Hinsicht mehr begrenzte, von individuellen Bedingungen abhängige. Endlich gibt es Subjektsbegriffe von ansichgewißen Urtheilen, deren Prädikatsbestimmungen vorerst durch Gelehrten-Demonstration als allgemein-begriffsmäßige für uns hergestellt und vermittelt werden müßen wie z. B. der Begriff eines übernatürlichen Geistes, eines absoluten Seins u. s. w. [1])

§. 15. Princip und Methode der ansichgewißen Erkenntniße nach Thomas und Duns Scotus.

1. Eine der intereßantesten Aufgaben ist es, die innere Fortentwicklung des Seienden in seine reinen Bestimmungen und die Methode dieser Fortentwicklung ins Auge zu faßen. — Das Seiende schlechthin ist die Evidenz aller Evidenzen (per se notissimum). Wie in einem modernen Systeme das reine Sein zum Anfange der reinen Wißenschaft genommen wird, so wird in dem Thomistisch-Scotistischen Systeme das reine Seiende (ens) als abstraktester Anfang vorausgesetzt. Dieser Anfang soll sich reicher und reicher gestalten; zuerst zu den reinen Begriffs- und Urtheilsbestimmungen. Die reinen Begriffsbestimmungen sollen bloße Bestimmungen des Seienden als solchen sein (passiones entis, modi generaliter ens consequentes). Sie sollen sich in dem ungetrübten Elemente der Abstraktion fortbewegen oder vielmehr fortbewegt werden von dem betrachtenden Intellekte, hocherhaben über jede besondere Art des Seienden (specialis modus entis). Sie heißen darum transcendentia, conceptus communes entis u. s. w. Der Unterschied des substanzialen und des accidentalen Seins, des qualitativen und quantitativen Seins und der übrigen die Kategorieenwelt ausmachenden Seinsbestimmungen, der Unterschied der materiellen und immateriellen Substanzen, der Kreatur- und Gottessubstanz u. s. w. fällt außerhalb das Seiende als solches. Die einfachen Bestimmungen gehen in Urtheile über und diesen kommt nicht minder wie jenen eine solch abstrakte Bedeutung zu. All diese Bestimmungen des unverbundenen und verbundenen Seienden (entis incomplexi et complexi)

---

1) „Quaedam per se nota sunt omnibus quando scilicet propositiones habent talia subjecta, quorum ratio omnibus nota est ut omne totum majus est sua parte. Quilibet enim scit, quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante . . ., ut incorporalia in loco non esse, quae non vulgus sed docti comprobant. . . . in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione . . sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum sed indiget demonstratione“ de verit. q. 10 art. 12 resp. Ebenso S. th. II, 1 q. 94 art. 2 resp. In diesen Stellen sowohl wie in met. IV lectio 5, S. th. I q. 2 art. 1 resp. und super Boëthium de hebdom. opusc. 69 wird jene Unterscheidung auf Boethius zurückgeführt: „oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad nos quasi per se notae habeantur. Sicut quod non contingit idem esse et non esse et quod totum sit majus sua parte et similia . . . Quaedam uero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti . . .“ in I an. post. lectio 5. Ueber die subjektive Vermittlung der ersten Principien durch sinnliche Wahrnehmung, Gedächtniß, Erfahrung in met. IV lectio 6: S. ph. II, 83: Duns Scotus in met. II q. 1 n. 2 u. s. w.

bilden so ein Reich ansichseiender Wahrheiten und Gewißheiten, die allem endlichen und unendlichen Sein zur nothwendigen Voraussetzung dienen. [1])

2. Der unbestimmte Begriff des Seienden, wenn wir die Darstellungsweise des heiligen Thomas zur Grundlage unserer Darstellung nehmen, kann entweder in sich selber (in se), oder in Bezug auf ein Anderes (in ordine ad aliud) betrachtet werden. In sich selber betrachtet entwickelt er sich zuerst zum Begriffe der Sache (res). Seiner Wesenheit oder Quiddität nach ins Auge gefaßt ist nämlich das Seiende eine Sache. Negativ betrachtet als ein Ungetheiltes (indivisum) ist es ein Eines (unum) und unter der Voraussetzung, daß mehrere einzelne Seiende vorhanden seien, ein Vieles (multa). Andere Bestimmungen gehen wieder hervor, wenn das Seiende betrachtet wird in Bezug auf Anderes. Im Unterschiede nämlich von anderm möglichem oder wirklichem Seienden (secundum divisionem unius ab altero) wird es ein Etwas (aliquid = aliud quid). In Uebereinstimmung mit anderm Seienden (secundum convenientiam unius entis ad aliud) wird es Wahres und Gutes (verum et bonum). Mit allem Seienden in Uebereinstimmung zu stehen, dazu bestimmt ist die Seele mit ihren beiden Kräften, der erkennenden und begehrenden. Das Seiende in Uebereinstimmung mit der erkennenden Kraft der Seele ist Wahres, in Uebereinstimmung mit der begehrenden Kraft der Seele Gutes. [2]) So ist nach Thomas die Welt der reinen Transcendentalbegriffe durch die Sechszahl ausgemeßen. Duns Scotus dagegen veranstaltet im Anschluße an die Bemerkung des Aristoteles, daß es unter diesen Begriffen auch gegensätzliche (ἐναντία) gebe, eine andere Eintheilung der Transcendentalien: „passionis entis sunt in duplici genere. Quaedam sunt unicae .. quaedam sunt disjunctae .. Exemplum primi: unum, bonum et verum. Exemplum secundi: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia.“ [3]) Außer dem Gegensatze des Identischen und Verschiedenen, des Nothwendigen und Zufälligen könne auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen als ein transcendenter angesehen werden, wenn letztere Begriffe nicht bloß auf die Quantitäts- und Qualitätskategorie eingeengt würden. [4])

3. Der Begriff des Seienden ist der allein ursprüngliche; die andern Begriffe sind von ihm abgeleitet sowohl nach Thomas, als nach Duns Scotus. In der Urtheilsform spricht sich dieser verschiedentlich be-

---

1) Die Erörterung über diese ansichgewißen Wahrheiten schloß sich besonders gern an das dritte Buch der Metaphysik an (Thomas und Duns Scotus zählen es nach einer ältern Eintheilung als das vierte Buch). Hier werden c. 1 — 2 die Transcendentalien und c. 3 — 8 im Anschluße hieran die Principien, besonders das Widerspruchsprincip behandelt. Die Erkenntnißlehre als Einleitung in die Philosophie wurde erst in neuerer Zeit vom Systeme selbst unterschieden. In Folge deßen mußte die erkenntnißtheoretische Behandlung der ansichgewißen Wahrheiten von der logisch-metaphysischen sich scheiden. Zur Bestätigung obiger Darstellung mögen nur etliche Sätze dienen, die auch eine erkenntnißtheoretische Bedeutung haben: „quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium sicut ens et unum et alia, quae sunt entis inquantum ens. Nam ens est prima conceptio intellectus“ Thomas in I an. post. lectio 5: „illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum hujusmodi. Sed prima principia sunt hujusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum ens“ Thomas in IV met. lectio 5: „oportet esse quandam scientiam, quae speculatur ens inquantum ens et passiones quae per se insunt enti inquantum ens... Postquam philosophus ostendit, quod ista scientia (metaphysica) versetur circa ens inquantum ens et circa passiones entis, ostendit quod ista scientia versatur circa prima principia demonstrationis, quae dicuntur dignitates..“ Duns Scotus in met. IV n. 1 und 25 (opera t. IV p. 110 und 118).

2) Diese Darstellung nach de verit. q. 1 art. 1 resp., q. 21 art. 1 resp. Suarez (met. disp. 3 sectio 2) will die fünf „passiones entis“ auf drei zurückbringen (unum, bonum, verum). 3) In met. IV n. 9).

4) in I sent. dist. 19 q. 1 n. 3. — Ein großer Scharfsinn wird namentlich auf den Begriff der transcendenten Zahl verwendet sowohl von Thomas (S. th. q. 11: q. 30 art. 3 u. s. w.) als von Duns Scotus, welcher nach Waddings Dafürhalten in der Schrift de rerum pr. q. 16 seine späteste und reifste Ansicht hierüber niedergelegt hat. Die quantitative Einheit und Vielheit kann nur auf Materielles angewendet werden, nicht auf kreatürliche Geister, nicht auf den Gottesgeist und die göttlichen Personen. Die transcendente Einheit und Vielheit dagegen auf Alles.

stimmbare Begriff aus als das, was er beziehungsweise jedesmal ist. So ist das Princip des Widerspruchs entstanden, und dieses dient wieder zum Fundamente aller übrigen ansichgewißen, nothwendigen Urtheilsbestimmungen. [1]) Wird statt des Seienden die transcendentale Einheit, Vielheit, Allheit zur Subjektsbestimmung genommen, dann entstehen die Axiome, daß das Ganze größer sei als seine Theile, daß Gleiches von Gleichem wieder Gleiches gebe, daß Zwei, die einem Dritten gleich sind, auch unter sich gleich sind u. s. w. Wird der transcendentale Begriff des Guten zur Subjektsbestimmung genommen, dann entsteht das Axiom, daß das Gute zu begehren, daß Böse zu fliehen sei u. s. w. [2])

4. Zwei Punkte von principieller Bedeutung laßen die Thomistische und Scotistische Lehre von den Transcendentalien einander feindlich gegenübertreten. Nach ersterer sind sie, an und in sich selber betrachtet, nur begrifflich (ratione) voneinander unterschieden, indem die fünf abgeleiteten nur verschiedene Negationen und Beziehungen des Seienden ausdrücken. Die Transcendentalien sind ferners nur begrifflich unterschieden von den zehn logischen Gattungen, von den verschiedenen natürlichen Gattungen materieller und immaterieller Substanzen, von dem Kreatur- und dem Gotteswesen. An die Stelle dieses begrifflichen oder virtualen Unterschiedes setzt die Scotistische Lehre einen formalen Unterschied in der Sache selbst vor allen Operationen des subjektiven Erkennens. [3])

Ein zweiter Differenzpunkt ist dieses. Irgend ein transcendenter Begriff z. B. Seiendes, Eines, Gutes ist nach Thomas nur eine analoge Allgemeinheit und Begrifflichkeit, keine univoke. Substanz und Accidens, Qualität und Quantität, Kreatur und Gott stehen darum nur in analoger Einheit. Nach Duns Scotus hingegen muß jeder analoge Begriff, welche Erfüllung er immer bekommen möge, Ein und derselbe Begriff bleiben d. h. univok sein. [4]) Diese in dialektischem Betrachte immerhin bedeutsamen Lehrdifferenzen können in der Erkenntnißlehre indeß nicht ihre systematische Erledigung finden.

[1]) „Sicut totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo" Thom. in met. IV lectio 6: „in principiis per se notis . . . ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite inveniantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: impossibile est simul affirmare et negare ut patet per philosophum in 4 met." S. th. II, 2 q. 1. art. 7 resp.: „omnia principia firmantur super hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul verae et quod nihil est medium inter ea" met. IV lectio 17. Das Princip des ausgeschloßenen Dritten scheint also für Thomas identisch zu sein mit dem principium contradictionis. Duns Scotus sagt: „illud (principium), ad quod resolvuntur omnes demonstrationes non habetur ex suppositione sed est per se notum... est dignitas dignitatum" in met. IV n. 33 (IV, 121) und q. 3 n. 2 (IV, 589).

[2]) S. ph. II, 83: de verit. q. 10 art. 12 resp.: in met. IV lectio 5: Duns Scotus in I sent. dist. 3 q. 4 n. 8 und an unzähligen andern Orten.

[3]) Das Seiende und seine Bestimmungen sind ex natura rei formaliter unterschieden: „quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quidditative" in I sent. dist. 3 q. 3 n. 7. Wie die Scotistischen Stellen über den formalen Unterschied der transcendentalen Begriffe von Gott und Kreatur zu verstehen seien, darüber gieng die Scotistische Schule auseinander. Daß sie in einem strengeren Sinne (formaliter actualiter ex natura rei!) verschieden seien, nahm Faber, Pontius, Mourisse an. Daß sie in einem mildern Sinn (formaliter virtualiter!) verschieden seien, nahm Tartaretus, Lichetus, Herrera, Vulpes, Mastrius, Krisper an

[4]) Duns Scotus ist wie Thomas für die antiplatonische Lehre des Aristoteles, daß die Begriffe des Seienden, Einen keine Substanzen seien, daß sie weder συνώνυμα (univoca) noch ὁμώνυμα (aequivoca) sondern ἀνάλογα seien. Diese Lehre deutet er aber dahin, daß die Analogie, die Aehnlichkeit nicht schlechthin, nur beziehungsweise die Synonymie ausschließe: in I sent. dist. 3 q. 2 und dist. 8 q. 3. Vergl. de Rada controversiae theol. inter s. Thomam et Scotum 1599 (ein gebiegenes Werk) contr. 21.

§. 16. Kritischer Rückblick.

1. Das Widerspruchsprincip bildet nach Aristoteles [1]) die negative Voraussetzung aller übrigen Axiome wie aller Wahrheit überhaupt. Die Aufhebung deßelben würde Alles aufheben. Es ist insofern das gewißeste aller Principien, das Axiom der Axiome, die Basis aller Demonstrationen. [2])

Ob es ihm jedoch als positives Grundprincip, wenn auch nur für die Ableitung der übrigen Axiome, dienen sollte, das dürfte mehr als zweifelhaft sein. Die Entwicklung der Dynamis zur Energie, der logisch-ontologische Verwirklichungsproceß und die letzterem zu Grunde liegenden, deduktionslos aufgegriffenen Axiome sollen durch jenes Grundprincip bloß vor heraklitisch-sophistischen Widerspruche geschützt, nicht positiv begründet werden. Dieß ist wohl die Grundintention des Aristoteles. [3])

Nach Thomas und Duns Scotus soll das Widerspruchsprincip das Fundament aller an sich gewißen nothwendigen Urtheile sein, wie gezeigt worden. Ob es aber ein bloß negatives Princip sein soll, dem nicht widersprochen werden darf oder ein positiver Entwicklungsgrund aller nothwendigen Urtheile? Es scheint das Letztere der Fall sein zu müßen, indem alle strenge Nothwendigkeit, alle Evidenz der Urtheile auf bloße Analysis, die Analysis wiederum auf das bloße Widerspruchsprincip zurückgeführt werden will. Wo fände sich in den Schriften jener Denker eine entschiedene Andeutung hierüber, daß unmöglich alle nothwendigen Urtheile aus letzterem Principe allein erklärt werden können, daß noch ein zweites, synthetisches zu deßen Ergänzung angerufen werden müße? Die apriorische Urtheilssynthesis erscheint hiemit ausgeschloßen — eine Auslegung, die von allen Erklärern jener Schriften getheilt wird bis auf den heutigen Tag. [4])

Nun läuft allerdings der Kantische Unterschied von analytischen und synthetischen Urtheilen, dem bloßen Worte nach besehen, auf ein leeres Spiel hinaus. Es ist dieses schon oft bemerkt worden. Jede Analysis hat eine Synthesis zur Voraussetzung, entweder eine fertige oder eine erst im Werden begriffene. Wie wäre die Zerfällung eines fertig gegebenen Begriffes denkbar ohne Synthesis des letztern? wie die analytische Fortentwicklung einer Sache, eines Begriffes ohne synthetisches Voran- und Hinübergreifen von einem Momente in ein anderes? wie wäre umgekehrt eine fertige Synthese denkbar ohne analytisches Enthaltensein ihrer Glieder? wie ein synthetisches Voran- und Hinübergreifen von einem Momente des dialektischen Werdens in ein anderes, wenn letzteres bloß von fremd her käme? Laßen wir darum diese Kategorien von Synthesis und Analysis! Sie gehen beständig ineinander über und darum wird es leicht sein, jedes synthetische Urtheil a priori mit Balmes in ein analytisches zu verwandeln. — Kehren wir dagegen das Hauptproblem hervor, welches jener Kantischen Unterscheidung zu Grunde liegt! Es kann etwa folgendermaßen formulirt

---

[1]) met. III c. 3 — 8.

[2]) „*Πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν. φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων*“ ibid. c. 3 p. 1005, b, 33 — 5.

[3]) Vergl. Katzenberger die Grundfragen der Logik 1858 S. 106 ff.

[4]) Balmes unterscheidet a) eine unmittelbare Evidenz der logischen, mathematischen und moralischen Axiome nach A=A, wenn das Prädikat klar und deutlich im Subjekte enthalten ist und b) eine mittelbare Evidenz der Theoreme nach A=A, wenn das Prädikat nur unklar (confuse) im Subjekt enthalten ist. In all diesen analytischen Urtheilen, den unmittelbar- und den mittelbar-evidenten, sind Subjekt und Prädikat der Sache nach identisch, nur der Form, der Auffaßungsweise nach verschieden oder synthetisch (Fundamente der Philos. I n. 268, 289 — 91). Auch das Causalitätsprincip ist bloß analytischer Natur (n. 288). So erklärt sich Balmes für den Wolffianismus (n. 277 Anm.) gegen Kants synthetische Urtheile a priori (n. 189 — 293). Liberatore spricht sich ebenfalls gegen den „Widersinn“ dieser letztern aus. Alle Nothwendigkeit, also auch die des zureichenden Grundes will er auf das bloße principium contradictionis zurückgeführt wißen. Die Causalität bildet nur die besondere Art der Einschränkung des zureichenden Grundes (instit. phil. I, 207), ist demzufolge auf das nämliche Princip zurückzuführen.

werden: setzt die Nothwendigkeit des Identitäts- oder Widerspruchsprincipes nicht eine dialektische Nothwendigkeit zu ihrer Ergänzung voraus? Und wenn dieses, wie vertragen sich diese beiden Nothwendigkeiten zusammen, um die wahre, um die volle Apriorität zu bilden? Wie verträgt sich der Nichtwiderspruch des Identitätsgesetzes mit dem im weitern Sinne des Wortes sogenannten dialektischen Widerspruche? wie das dem Leben Halt Gewährende mit der Dialektik dieses Lebens als dem zu Haltenden? Setzt, um in den ungenauen Worten Kants das Nämliche auszudrücken, die analytische Nothwendigkeit des apriorischen Identitätsprincipes nicht eine synthetische Nothwendigkeit a priori voraus mit lebendigen Verbindungs- und Gliederungsweisen und wie vertragen sich diese beiden zusammen? Diese Fragen in bestimmtester Art aufgeworfen zu haben, bildet allein schon eine originelle That des Geistes. Der fernere Versuch Hegels, jene Fragen systematisch zu beantworten, muß als eine nicht mindergroße Geistesthat bezeichnet werden, wenn auch das Ueberwiegen des negativ-dialektischen Momentes und die ungebührliche Unterschätzung der alten Logik diesen Versuch nicht zum vollendeten Werke kommen ließ. Erst mit diesem Allem war die volle Möglichkeit eröffnet, die oben namhaft gemachte Grundintention des Aristoteles aus der Natur des Seins und Wißens selber zu rechtfertigen und constructiv zu gestalten. [1])

2. Wenden wir uns nun an die Einzelnheiten der Thomistischen Lehre von den ansichgewißen Wahrheiten insbesondere! Das Widerspruchsprincip (prima complexio) soll die einfachen Bestimmungen des Seienden (incomplexa) zur begründenden Voraussetzung haben, selber aber alle nothwendigen Urtheile begründen. Das ist die Grundanschauung jener Lehre.

Was ist das Identitäts- oder Widerspruchsprincip in Wahrheit? Es ist die Festhaltung eines vorausgesetzten Inhalts als eines beziehungsweise mit sich selber Gleichen und nicht Ungleichen (A = A, A non est non A). Welches der vorausgesetzte Inhalt sei, ist gleichviel: ob eine Bestimmung des Seienden (Sache, Eines, Vieles, Etwas, Wahres, Gutes) oder ein Begriff in der Einheit und Vielheit seiner Wesensbestimmungen oder ein Urtheil, ein Schluß, eine Definition, ein Beweis u. s. w. Jedes kann nur das sein, was es beziehungsweise ist. Jenes Princip ist also selbst kein Urtheil; wie sollte die Identität deßelben, die sich gleichgültig verhält gegen jeden bestimmten Inhalt, den Gegensatz und die Einheit von Subjekts- und Prädikatsbegriff in sich schließen können? Wenn dieses nicht, so kann es um so weniger ein Entwicklungsgrund aller nothwendigen Urtheile und Grundsätze sein. Es kann Nichts Positives begründen, nur unmögliche Setzungen zurückweisen: es kann nur negativ begründen. Die dialektische Nothwendigkeit und ihren organischen Gliederbau vermag es nicht aus seiner eigenen Nothwendigkeit hervorzubilden. Alle Seins-Begriffs-Urtheils-Schlußbestimmungen u. s. w. muß es als Momente eines dialektischen, von einem positiven Lebensprincipe getragenen Proceßes für sich selber von anderswoher aufgreifen. Es muß sich begründen laßen von diesem centralen Lebensprincipe und seinen Momenten und muß sie selber wieder begründen in negativer Weise, indem es Jedes als das festhält, was es beziehungsweise ist: das Gegensätzliche als Gegensätzliches, das Ungegensätzliche als Ungegensätzliches, das Sein als Sein und das Werden als Werden u. s. f. Es wird also nicht, wie die Thomistische Lehre will, von einem Theile jener Bestimmungen — denen des Seienden — begründet, während es die andern — die axiomatischen Urtheilsfunktionen nämlich — in positiver Weise zu begründen hätte. Es begründet alle als conditio sine qua non derselben und wird von allen begründet. So bilden nun die beiden Nothwendigkeiten, die des Identitätsprincipes und die des dialektischen Principes, zwei Wechselvoraussetzungen, die in einem höhern Vermittlungsproceße ohne Vermischung und ohne Trennung sich zu harmonisiren haben.

Die dialektische Nothwendigkeit, welche die Bestimmungen des Seienden und die ihnen angereihten axiomatischen Urtheilsverknüpfungen auseinander hervortreten läßt, ist in der Thomistischen Theorie mehr einer

---

[1]) Der Verfaßer des Gegenwärtigen hat sich über diese Punkte des Weitern in seiner „Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik“ 1858 ausgesprochen, worauf er sich hier ohne weitere Auseinanderlegungen berufen muß.

äußern Reflexion gewichen. Bald wird diese, bald wird jene Seite der Betrachtung hervorgekehrt. So entsteht eine Sechszahl von Transcendentalien: die Zahl der axiomatischen Grundsätze wird unbestimmt gelaßen. Diese verschiedenen Gestalten des Nothwendigen werden für das ansichseiende Wißen nur als nothwendig versichert, nicht durch dialektische Bewegung als solche aufgezeigt. Das Ansichgewiße wird nur empirisch aufgewiesen, nicht als Ansichgewißes. Das unbestimmte Seiende (a) soll sich zur Sache, zum Einen und Vielen, zum Etwas, zum Wahren und Guten voranbestimmen, um so ein durch seine Paßionen bestimmtes Seiendes (A) darzustellen. Wie die Uebergänge dieser begrifflich verschiedenen Bestimmungen ineinander möglich seien, wie Ein und daßelbe Seiende die eine und die andere Bestimmung (b und non b u. s. w.) annehme, ohne das Widerspruchsprincip umzustoßen, wie ein axiomatisches Urtheil das andere aus sich hervorzutreiben vermöge, über all dieses wird keinerlei methodische Untersuchung angestellt. Anstatt deßen werden nur die nothwendigen Thatsachen des Bewußtseins der Reihe nach erzählt und aufgezählt. Diese und jene Bestimmungen, diese und jene Axiome finden sich als per se nota vor, so lautet die Entscheidung. Dieser thatsächliche Charakter kommt, wie schon erwähnt worden, den mittelalterlichen Systemen überhaupt zu in jenen Gebieten, die das Intereße der Zeit erweckten. Selbst das demonstrative Verfahren ruht immer auf solchen thatsächlichen Wißens- und Glaubensvoraussetzungen, wird von ihnen überwacht und regulirt in all seinen Wendungen. Die Thatsächlichkeit des jenen Systemen zu Grunde liegenden Bewußtseins hat sich an dem großen Erbe der christlichen Vorzeit, hat sich philosophischer Seits an den Schriften der Alten gebildet. Die Thatsächlichkeit dieses Bewußtseins in alle Einzelnheiten hinein auseinanderzulegen, zu scheiden und zu ordnen, macht die Aufgabe dieser Zeit aus; und wenn irgend eine, so hat diese Zeit ihre Aufgabe erfüllt in den großen Trägern ihres Geistes. Es hat darum auch gegenwärtigen Falles die Thomistische Lehre vom Ansichgewißen, Ueberhistorischen einen mehr thatsächlichen, empirischen Charakter, nicht einen genetisch-constructiven. Sie kann darum nur historisch erklärt und begriffen werden; nicht als Resultat eines apriorischen, sondern als Resultat eines zunächst an Aristoteles sich anlehnenden kulturhistorischen Bildungsproceßes.

Duns Scotus hat zum Theil andere Wege eingeschlagen. In nachscholastischer Zeit wurden abermals andere Wege eingeschlagen. Sowohl innerhalb der Thomistischen als innerhalb der Scotistischen Schule und wechselseitig zwischen beiden wurden die verschiedensten Controversen geführt über die Zahl der Transcendentalien und Principien, über ihre Abfolge, ob z. B. die Paßionen unmittelbar aus dem zu Grunde liegenden Begriff des Seienden oder auch mittelbar durch die je vorhergängigen zu erklären seien (eine Controverse von hoher methodischer Wichtigkeit!), in welchem Sinne das Widerspruchsprincip das allergewißeste sei u. s. w. Es ließe sich ohne große Mühe eine förmliche Geschichte all dieser sich wechselseitig corrigirenden Lehrvariationen herstellen. Sie beweisen nur die Flüßigkeit der in keine bestimmte Zahl und Reihe zu bannenden, apriorischen Gewißheitsbestimmungen. Diese Variationen hat in erhöhtem und in vertieftem Maaße die Geschichte der modernen Logik in sich reproducirt.

3. Ein Hauptpunkt übriget noch. Von den Paßionen oder den allgemeinen Seinsweisen sind nach Thomas und Duns Scotus die besondern Seinsweisen (speciales modi essendi) ausgeschloßen; folglich auch von den axiomatischen Urtheilen diejenigen Urtheile, welche speciale Seinsweisen zur Voraussetzung ihrer selbst haben. Das endliche und das unendliche Sein gehören zu den besondern Seinsweisen. Das endliche Sein, sowohl das immaterielle als das materielle, ergeht sich im Gegensatze des substantiellen und accidentellen Seins. Alle diejenigen ontologischen und logischen Seinsbestimmungen, die in den Kategorieen ausgesprochen werden, alle Urtheile, welche Substanz- und Accidenzkategorieen zur Voraussetzung haben, sind nicht allgemeinnothwendig, nicht ansichgewiß; nur eine Nothwendigkeit für ihre bestimmten Sphäre kann ihnen zukommen. Die durch Analogie zusammengehaltenen zehn Prädikamente, die in jede Kategorie eingreifenden modalen Bestimmungen (potentia, actus, motus a potentia ad actum) gelten nur für die materielle Sphäre, wenn ihre Principien (materia, forma, privatio) körperlicher Art sind. Sind ihre Principien nicht körperlicher Art, so gelten

jene Bestimmungen sammt und sonders auch für die endlichen Geister sowohl nach Thomas als nach Duns Scotus. Wie sie in der materiellen Welt auf materielle Weise sind und in den Geistern auf geistige Weise, so sind sie in Gott auf göttliche, unendliche, überschwengliche Weise.

Wie ganz anders die moderne Wißenschaft! Ihr ist es fremd, die bloßen Transcendentalien des Seienden, des Einen, Guten, Wahren und die nach dem Identitätsgesetze daraus sich ergebenden Axiome als Gesammtreich des Apriorischen, des Ansichgewißen anzusehen. Ihr ist es unmöglich, die abstrakte Haltung derselben zu ertragen. Sie kommen ihr vor wie die Züge eines Todtenantlitzes, deren Anblick sie in die Länge nicht auszuhalten vermag, wenn sie auch edle Formen offenbaren. Sie will diese Züge beleben, will ihnen organische Beseelung einhauchen, sie zu einem lebensvollen Systeme erwecken. Dieser Grundintention folgend beklagte sich schon Kant über das „Kümmerliche" der „alten Transcendentalphilosophie," [1]) die sich in den drei Grundbegriffen des unum, verum et bonum erschöpfe. Dieser Kümmerlichkeit abzuhelfen, zog er die reinen Sinnesanschauungen von Zeit und Raum und mit ihnen das gesammte mathematische Wißen, zog er ferner den gesammten Reichthum der logisch-ontologischen Verstandeskategorieen und Vernunftideen ins apriorische Erkennen herein. Sie alle wurden mit dem Stempel der „allgemeinen Nothwendigkeit," diesem Kriterium des Ansichgewißen, gezeichnet. So mußte nach verschiedenen Schwankungen der Gedanke vollends zum Durchbruche kommen, das System all dieser mit den vormaligen Transcendentalien und Axiomen ineinsgebildeten Bestimmungen in seiner abstrakten Indifferenz zu erfaßen, abgelöst von allen concreten Seinsweisen, der körperlichen und geistigen, der endlichen und unendlichen, um so eine reine und lautere apriorische Vernunftwißenschaft zu erhalten. Ein Gedanke, der durch seine Einfachheit imponiren muß! So waren nun all jene Seins- und Denkformen von ihren concreten Umhüllungen, den „specialen Seinsweisen" durch Abstraktion befreit und zu allgemeinnothwendigen Mächten und zu ansichgewißen Wahrheiten geadelt. Es blieb von nun an der speciellen Metaphysik und den speciellen philosophischen Wißenschaften überlaßen, diese apriorischen Bestimmungen in all ihre concreten, durch Schauung und Glauben aufgegriffenen, durch bloßen Apriorismus nicht mehr erreichbaren Seinsoffenbarungen denkend einzuführen und in all diesen Weisen des Natur- und Geisteslebens, des Kreatur- und Gotteslebens ihnen gerecht zu werden. Der kritischsuchenden Erkenntniß- oder Einleitungswißenschaft war sofort die Aufgabe zugefallen, dieses ganze System der apriorischen und concreten Wirklichkeiten für das Erkennen zu begründen, zu vergewißern und sicher zu stellen.

4. Thomas und Duns Scotus wie früher schon Albert der Große haben sonach dem Begriffe des Ansichgewißen eine viel zu enge Umgrenzung gegeben. Dieses kann nur historisch erklärt werden. Sie legten dem Buche über die Kategorieen eine wißenschaftliche, nicht bloß eine topische, sprachlich-rhetorische Bedeutung bei. Diese Auffaßung hatte sich von der Zeit der griechischen und lateinischen Commentatoren als eine Art Schultradition auf sie fortgepflanzt. In jenem Buche werden nur die zehn Kategorieen der Reihe nach verhandelt unter vorherrschend materiellem Gesichtspunkte, abgesehen von dem höhern Erzeugungsproceße derselben, abgesehen von den Grundbegriffen des ὂν καὶ ἕν und den Axiomen. Die sinnliche Individualsubstanz wird als die erste vorangestellt und alle Allgemeinwesenheiten gelten nur als zweite Substanzen. Der Wesensbegriff (οὐσία κατὰ λόγον) tritt hier nicht als schöpferisch Erstes (τό τι ἦν εἶναι), nicht als Erzeugendes auf; der lebendige Bewegungsproceß (κίνησις), welcher alle einzelnen Kategorieen aus ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit und zur Entelechie voranentwickelt, wird im Hintergrunde gelaßen sammt dem Seienden, Einen, Guten und Wahren, sammt den Axiomen. Diese ganz zerbröckelnde, die Dialektik all dieser Bestimmungen zu sehr in Schatten stellende Behandlungsweise mußte auf all diejenigen übergehen, welche in jenem Buche eine fertige, wißenschaftliche Kategorieenlehre sahen und sich zu unbedingt derselben anschloßen. [2])

---

[1]) W. II, 115 — 6 Ausg. v. Hartenstein.

[2]) In neuern Tagen sah Trendelenburg jenes Buch als eine für wißenschaftliche Zwecke berechnete, aber eben deßhalb

Fünfter Abschnitt:

Die demonstrative Gewißheit und die Glaubensgewißheit.

§ 17. Die demonstrative Gewißheit nach Thomas und Duns Scotus.

1. Alle bisherigen Gewißheitsarten giengen aus einer Anschauungs- und einer Urtheilsfunktion hervor. Die Sinnenanschauung steigerte sich vermittelst des Urtheils, daß sie die Sache selbst erfaße, zur Sinnengewißheit. Die Intellektualanschauung mußte durch die Feuerprobe des intellektualen Urtheils hindurchgehen, um sich zur objektiven Gewißheit zu läutern. Ein gewißes Intellektualurtheil zur Voraussetzung genommen für ein ungewißes läßt als weitere Gewißheitsquelle die „ratiocinatio“ entstehen. Verschiedene Ausflüße dieser Gewißheitsquelle sind die Folgerung, der Schluß, der Beweis. [1]) Nur für den menschlichen Geist haben sie Bedeutung und Geltung, indem nur dieser in einem zeitlichen Proceße (discursus) vom Ungewißen zum Gewißen sich folgernd, schließend, beweisend voranbewegt. [2]) Soll durch einen derartigen Proceß eine Ungewißheit zum Verschwinden gebracht werden, so kann dieses einzig und allein durch eine vorausgesetzte Gewißheit (praecognitum) geschehen. Eine zu erschließende Gewißheit kann nicht schlechthinige Ungewißheit sein; sie muß auf virtuale Weise schon in einer frühern, vorausgesetzten Gewißheit präexistiren. [3]) Diese vorausgesetzte Gewißheit kann selber wieder vermittelter Natur sein und weiset insoferne selber wieder auf einen Vermittlungsgrund zurück. In letzter Reihe muß dieser Vermittlungsgrund, um nicht einen endlosen Proceß offen zu erhalten, unmittelbarer Natur sein. Unmittelbar für uns ist die durch den Intellekt gewährleistete Sinnengewißheit, unmittelbar an sich ist die Intellektualgewißheit der ersten Principien. Von jedem dieser beiden Anfangspunkte kann das Schluß- und Beweisverfahren ausgehen. Es kann von der Sinnenwelt aufwärts steigen zu den übersinnlichen Gründen derselben (per demonstrationem ab effectu ad causam) oder es kann von den ersten Principien abwärts steigen zu dem durch sie Begründbaren per demonstrationem a

---

wißenschaftlich unvollständige Arbeit des Aristoteles an. Ganz anders, wenn man mit Prantl (Geschichte der Logik I., 207 — 9) dieser Arbeit nur einen topischen Charakter beimißt, wie ja in andern Aristotelischen Schriften vom topischen Gesichtspunkte aus nicht bloß die Zehnzahl der Kategorieen, sondern je nach Bedarf bald diese bald jene Zahl derselben geltend gemacht wird. Es bleibt vom wißenschaftlichen Standpunkte aus sodann die Möglichkeit offen, alle Bestimmungen des Seins und Denkens als Produkte eines lebendigen Verwirklichungsproceßes anzusehen, ohne eine bestimmte Anzahl derselben unter dem Namen von Kategorieen als todte Produkte fixiren zu müßen. Dieser Auffaßung nach steht die Aristotelische Logik viel höher und die Scholastik hätte wegen Verwechslung des Wißenschaftlichen (Apodeiktischen) mit dem Topischen (Dialektisch-Rhetorischen) nur auf unvollkomne Weise den Aristotelischen Geist erreicht. Welche von den zwei genannten Auffaßungsweisen die richtige sein mag (worüber gegenwärtig nicht verhandelt werden kann), die historische Genesis der scholastischen Lehre von den ansichgewißen Wahrheiten bleibt dieselbe. Ebenso bleibt das Urtheil über die Unangemeßenheit jenes Unterschiedes der Transcendentalien und Kategorieen ein und daßelbe.

1) „Prima (operatio intellectivae partis) est indivisibilium intelligentia . . secunda vero compositio et divisio . . . quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota“: Thomas S. th. II, 2 q. 83 art. 1 obj. 3.

2) „Intellectus divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando sed per intellectum simplicis quidditatis“ S. th. 1 q. 85 art. 5 resp. Die rationale Vermittlung wird von Thomas als eine bloßzeitliche gefaßt; der Engelgeist und der absolute Gottesgeist sind darum nur intellektuale, keine rationalen Substanzen (S. th. 1 q. 58 art. 3 resp.). Eine sehr enge Faßung des Wortes „ratio“!

3) Die menschliche Lehrmittheilung kann darum bloß beziehungsweise bereichern: „principia (discipulus) non discit a magistro sed solum conclusiones“ de verit. q. 11 art. 1 ad 18. Vergl. besonders den Commentar in das erste Buch der spätern Analytiken.

causa ad effectum). [1]) Die aufwärts steigende Methode wird in der natürlichen Gottes-Welt- und Menschenwißenschaft, die von den ersten Principien aus abwärts steigende Methode in der Denk- und Sittenwißenschaft zur vorherrschenden Anwendung gebracht. Jede dieser beiden Schluß- und Beweisarten ist getragen durch das Causalitätsgesetz, dieses ist wieder getragen durch das Widerspruchsgesetz, welches von Thomas, wie gezeigt worden, als negatives und positives Princip aller demonstrativen Gewißheit vorausgesetzt wird. Die mittelbare Evidenz ist also in Wahrheit keine mittelbare Evidenz, sondern eine unmittelbare Evidenz, die sich mit anderweitigen, empirisch aufgenommenen Voraussetzungen oder Subsumtionen verbunden hat.

2. Die demonstrative Gewißheit wird von Thomas beinahe durchgehends als philosophische, nicht als allgemein-menschliche aufgefaßt und zur Darlegung gebracht. Ihr Gebiet ist darum ein unendlich reiches. All dasjenige Wißen, welches über die unmittelbare Sinnen- und Intellektualerkenntniß hinausgreift und natürlichen Ursprungs ist, gewinnt seine Evidenz aus demonstrativer Vermittlung. Zuerst, wenn wir dem Gange der „Summa contra gentiles" uns anschließen wollen [2]), werden das natürliche Gottesbewußtsein, die Existenz Gottes (I. c. 10 — 13), die allgemeinen Wesenseigenschaften Gottes (c. 14 — 43), die Erkenntniß- und Willenseigenschaften Gottes (c. 44 — 95) auf demonstrativem Wege zur Gewißheit zu bringen versucht. Im Anschluße daran wird fortgeschritten zum Beweise von Gott als dem absoluten Grunde der Welt (II c. 6 — 15), als dem absoluten Weltschöpfer (c. 16 — 38). Nur die instantane Schöpfung der Welt aus Nichts kann durch die natürliche Vernunft bewiesen werden, nicht die zeitliche Schöpfung derselben: das ist der kurze Inhalt der Thomistischen Schöpfungslehre. Das Wesen der Körper-Menschen- und Engelwelt bildet das weitere Thema der metaphysischen Betrachtung. Vom Unterschiede, von der Gliederung der materiellen Schöpfungswelt (II c. 39 — 45) wird aufgestiegen zu der in ihr sich offenbarenden Welt der Menschen- und Engelgeister. Die immaterielle Wesenheit des menschlichen Geistes als beseelender Form eines materiellen Körpers, der kreatianistische Ursprung, die Freiheit und Unsterblichkeit deßelben wird auf strikte Art bewiesen (c. 46 — 90). Im Anschluße daran wird die Existenz von Engelgeistern, die den Gestirnkörpern zwar nicht als beseelende, wohl aber als bewegende Formen beigegeben sein müßen (II c. 91, III c. 23), wird ferner die Vielheit, die specifische Verschiedenheit, die hierarchische Gliederung dieser die Gestirnkörper bewegenden Engelgeister (II c. 92 — 95, III c. 80) durch die natürliche Vernunft bewiesen. Das Wesen derselben vermag von uns in diesem Leben nicht auf angemeßene Weise erkannt zu werden (III c. 41 — 45); aber dennoch vermögen wir die vermittelst angeborner Species, ohne alle leiblichen Sinne vorsichgehende Erkenntnißweise dieser Engelgeister (II c. 96 — 101) wie ihre Wirkungsweise auf die sublunarische Körper- und Menschenwelt (III c. 82 — 88) aus gegebenen Erscheinungen zu erschließen. Sogar die Existenz der bösen Engelgeister kann aus magischen Kunststücken (III c. 103 — 106) erschloßen werden. Da sie ursprünglich nicht als solche erschaffen werden konnten, so ist auch ihr Abfall von Gott und der Leiblosigkeit ihrer Natur zufolge auch der Hoffahrts-Charakter dieses ihres Abfalls (III c. 107 — 110) aus bloßer Vernunft beweisbar. Alle diejenigen Erscheinungen, welche aus der Natur all dieser verschiedenen materiellen und immateriellen Formen des geschöpflichen Universums nicht erklärt werden können, weisen auf die Urheberschaft Gottes zurück. So wird der Unterschied von Natur und Uebernatur, von Scheinwunder und wirklichem Wunder, von Scheinpro-

---

4) „Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per priora simpliciter: alia est per effectum et dicitur demonstratio quia et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos" S. th. I q. 2 art. 2 resp. Die demonstratio quia ist nicht zu verwechseln mit der ebenfalls von Unten nach Oben steigenden Induktion.

2) Die Summa contra gentiles will vermittelst der natürlich-philosophischen Erkenntniß die Heiden zur übernatürlichen Wahrheitserkenntniß führen. Sie will zu diesem Behufe in den ersten drei Büchern die natürlich-demonstrativen Wahrheiten von Gott an sich, von Gott als causa efficiens und von Gott als causa finalis der Dinge behandeln; im vierten die nur auf übernatürlichem Wege geoffenbarten Wahrheiten (1 c. 9 und IV. c. 1 n. 4).

phetie und wirklicher Prophetie (III c. 99 — 107, c. 154) zur Evidenz zu bringen versucht. Auf die nämliche Art wird zu beweisen versucht, daß Gott das natürliche Ziel sei, welches jegliche Kreatur in ihrer Weise anzustreben habe (III c. 17 — 21), daß insbesondere die intellektuale Schauung Gottes das natürliche und übernatürliche Ziel der intelligenten Kreatur sei, daß diese Schauung dem Menschen des Dießeits nicht erreichbar sei und selbst im Jenseits nicht zur vollendeten Comprehension werde troß ihrer endlosen Fortdauer (c. 25—63). Es wird von den nämlichen Grundlagen aus zu beweisen versucht, daß die providentielle Lenkung der Kreatur zu diesem ihrem Ziele theils durch natürliche theils durch wunderbare Mittel von Gott bewirkt werde (c. 64 — 112), daß insbesondere die Lenkung der intelligenten Kreatur zu ihrem letzten Ziele theils durch ein höheres Offenbarungsgeseß (c. 113 — 129), theils durch Naturkraft theils durch höhere Gnadenkraft, theils durch eigene Willenswahl theils durch göttliche Gnadenwahl (c. 147 — 163) bewirkt werde. Im Zusammenhange damit wird zu beweisen versucht, daß die Verfehlung des der Kreatur gesteckten natürlichen und übernatürlichen Zieles das Böse sei und, falls sie sittlicher Natur sei, Bestrafung verdiene (III c. 2 — 16, c. 139 — 142), daß die Menschensünde, je nachdem sie tödlicher oder läßlicher Art sei, ewige oder zeitliche Bestrafung verdiene, daß die ewige Bestrafung auch positiver Art (poena sensus) sein könne (c. 143 — 145) u. s. w. All diese Frageobjekte mit geringen Ausnahmen sucht der heilige Thomas durch apodiktische (demonstrative) Gründe zu beweisen und nicht etwa bloß durch Congruenz- oder Wahrscheinlichkeitsgründe. Will er irgend einer Ansicht bloße Probabilität erkämpfen, so wird es ausdrücklichst und sorgfältigst von ihm bemerkt, wovon der erste gründlichere Einblick in die Werke deßelben überzeugen kann.

3. Ueber die allgemeine Natur des Schlußes, des Beweises ist Duns Scotus mit seinem großen Vorgänger einverstanden [1]; im Einzelnen dagegen bestreitet er in den allermeisten Lehrpunkten die Thomistischen Schluß- und Beweisarten, um dafür andere an deren Stelle zu seßen. Ein schwerzudurchdringendes Chaos von entgegengeseßten und abermals entgegengeseßten metaphysischen Beweisen! Eine specielle Ausführung all dieser Beweise fällt über die Gewißheitslehre hinaus. Für leßtere verdient vorzüglich die Thatsache registrirt zu werden, daß Duns Scotus in manchen Grundfragen z. B. der Gottes- und Unsterblichkeitsfrage die natürliche Intellektualgewißheit preisgibt und bloß an die übernatürliche Glaubensgewißheit rekurrirt. Ohne Zweifel hat er seinem Schüler Occam hierin vorangearbeitet und die Auflösung des scholastischen Beweisverfahrens mitbeschleunigen helfen. Thomas läßt die Beweise für die zeitliche Schöpfung der Welt fallen. Duns Scotus läßt überdieß noch die Beweise für die Schöpfung der Welt aus Nichts mitfallen. Sie haben ihm nur den Werth einer größern „Probabilität" [2]. Die „unendliche Macht" Gottes ist strikte beweisbar, aber nicht die Allmacht Gottes. Alle Vollkommenheiten der zweiten Ursachen müßen nothwendig in der Ersten Ursache enthalten und von ihr hervorbringbar sein. So fordert es der Begriff der unendlichen Macht. Daß Gott die Geschöpfe auch ihrer materiellen Unvollkommenheit nach d. h. ohne alle präexistirende Materie hervorgebracht habe, wie es der theologische Begriff der Allmacht fordert, ist für unsern Intellekt weder unmittelbar gewiß noch strenge beweisbar [3]. Das Gleiche gilt von der menschlichen Unsterblichkeit, für welche vom Standpunkte der natürlichen Erkenntniß aus nur „probabiles persuasiones" mit Erfolg angeführt werden können [4].

---

[1]) Vergl. z. B. in I sent. dist. 3 q. 4 n. 8, vorzüglich den Commentar in das erste Buch der spätern Analytiken. Ueber die demonstratio propter quid und quia vergl. in II an. post. c. 8, quodl. (opera t. XII) q. 7 n. 3.

[2]) In I sent. dist. 8 q. 5 n. 22. [3]) In I sent. dist. 42 q. unica n. 4.

[4]) In IV. sent. dist. 43 q. 2 n. 26 ff. Intereßant ist es zu bemerken, wie die Scotistische Schule um das Schicksal des Pomponatius von sich abzuhalten, die Probabilität des natürlichen Unsterblichkeitsbewußtseins in eine moralisch-zwingende Gewißheit umgebildet hat. Vergl. den Commentar des Hiquaeus in l. c., Cavellus disput. de anima sectio XIII (Duns Scoti opera t. II p. 601 ff.), Krisper phil. scholae Scotisticae 1735 phys. p. 422 ff.

§. 18. Die theologische Glaubensgewißheit nach Thomas und Duns Scotus.

1. Nur mittelbar aus dem Werke seiner Schöpfung, nicht wie er unmittelbar in sich selber ist, kann Gott erkannt werden von der natürlichen Erkenntnißkraft des irdischen Menschen; nur durch Demonstration, nicht durch Intuition, nur per modum compositionis aus der getheilten, mannigfachen Geschöpflichkeit, nicht in einfacher Wesensschauung. Soweit sich Gott in der Schöpfung geoffenbart hat, soweit kann er aus ihr mit demonstrativer Evidenz erkannt werden. Wo diese endet, beginnt das Mysterium. Dieses Mysterium kann aber in einer höhern Offenbarung zur Enthüllung kommen für unser glaubendes und schauendes Bewußtsein. Auf dieser vom Causalitätsgesetze getragenen Grundauffaßung [1]) beruht das ganze Thomistische System. — In der Schöpfung hat sich ferner das Gotteswesen nur seiner Allgemeinheit nach geoffenbart, nicht seiner Dreipersönlichkeit nach. Die demonstrativ-mittelbare Gewißheit unsers dießeitigen Erkennens ist darum nicht im Stande, über das allgemeine Gotteswesen hinauszugelangen zum dreipersönlichen [2]). Dem Glauben allein ist es ermöglichet auf unserer irdischen Lebensbahn, das dreipersönliche Gotteswesen zur Gewißheit zu bringen sowohl in der Lebensoffenbarung deßelben nach Innen hin als in der nach Außen hin. Die Offenbarung des dreipersönlichen Gotteswesens im Urstande der Schöpfung, die welterlösende, weltheiligende Thätigkeit deßelben in Folge des eingetretenen Sündenfalles, die weltrichtende, welterneuernde, weltvollendende Thätigkeit deßelben, die Geschichte dieser göttlichen Offenbarungsthätigkeit, ihrer Inspirationen und Gnadenwunder erschließt sich einstweilen nur dem Auge unsers Glaubens. In diesem Grundgedanken ist wohl das leitende Motiv dafür zu erkennen, daß im vierten Buche der Summa contra gentiles die Lehrartikel von der göttlichen Wesens- und Offenbarungstrinität, von der Ur- und Erbsünde des Menschen, von der Menschwerdung des Wortes, von den Heilmitteln der Kirche, von Fegfeuer, Fleischesauferstehung und Weltgericht, von Himmel und Hölle zu den durch Demonstration unerreichbaren Glaubensartikeln gerechnet werden. Diese Glaubensartikel sind insofern bloß durch Schrift- und Traditionszeugniß zu begründen, nicht durch zwingende Beweise. Ein Versuch, sie auf letztere Art zur Evidenz zu bringen, würde zum Ersten ihrer Würde einen Eintrag thun und zum Zweiten das Gespött all der Ungläubigen, welche die Unstichhaltigkeit jener Zwangsbeweise durchschauten [3]), erregen.

2. Eine doppelte Welt ist dem menschlichen Intellekte nun aufgegangen nach Thomistischer Lehre — eine Welt des Natürlichen und eine Welt des Uebernatürlichen, eine Welt des unmittelbaren oder mittelbaren Wißens und eine Welt des intellektualen Glaubens auf die göttliche Autorität hin, eine Welt der anschauenden und demonstrativen Gewißheit und eine Welt der höhern Glaubensgewißheit. Welches wird nun das Verhältniß dieser beiden Welten in uns sein? Die natürlichen Wahrheiten sind „praeambula ad articulos fidei,“ „inductiva ad ea, quae sunt fidei“ [4]), „argumenta credibilitatis,“ um die Existenz der wahren übernatürlichen Got-

---

1) Vergl. S. ph. I c. 3: S. th. I q. 12 art. 12 resp. Günthers Vorschule der Theol. 2. Aufl. I, 343, 358.

2) „Creaturae ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. Virtus autem creativa Dei est communis toti trinitati. Unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum...“ S. th. I q. 32 art. 1 resp. Und doch schreitet Thomas faktisch so voran, sucht die Dreipersönlichkeit Gottes aus innerer Vernunftnothwendigkeit dergestalt zu deduciren (ebend. q. 27 — 42), als ob jene principielle Grundanschauung ganz zurückgetreten wäre! als ob hier mehr geboten werden sollte als eine bloß analogische Deduction!

3) S. th. I q. 32 art. 1 resp., wo Thomas fortfährt: „Cum aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per authoritates his, qui authoritates suscipiunt.“

4) S. th. I q. 2 art. 2 ad 1: II, 2 q. 1 art. 5 ad 2, q. 2 art. 9 ad 3, art. 10 ad 2 u. s. w.

tesoffenbarung allen pseudoprophetischen Scheinoffenbarungen gegenüber darzuthun. Dem menschlichen Intellekte wäre es unmöglich, die Offenbarung Gottes in der Geschichte, in Wundern und Weißagungen mit objektiver Gewißheit hinzunehmen und zu glauben, wenn die Objektivität des Gottesbewußtseins ungewiß wäre, wenn die Beweiskraft der Wunder und der Weißagungen angezweifelt würde. [1]) Welche Stärke, welche Gewißheitskraft kommt nun diesen Glaubwürdigkeitsargumenten der „ratio ante fidem“ zu? Sie gelten zwar als Beweise (probationes) der höhern Gottesoffenbarung, aber nicht als demonstrative, zwingende Beweise für dieselbe [2]); sie gewähren zwar ein hinreichendes Motiv für die Glaubwürdigkeit derselben, aber nicht für den wirklichen Glauben an dieselbe. Der wirkliche Glaube ist ein Akt des freien Menschenwillens und der erleuchtenden Gottesgnade; sein Motiv ist die göttliche Autorität abgesehen von menschlichen Glaubwürdigkeitsbeweisen und das ist der Grund seiner Verdienstlichkeit [3]). Die Glaubensmysterien fallen also nur ihrer Glaubwürdigkeit nach (sub communi ratione credibilis) in das Bereich des Wißens, nicht dem wirklichen Glauben nach, der sie auf Gottes Autorität hin für gewiß hält [4]).

Wie wird sich nun die menschliche Intellektualthätigkeit zu diesen Mysterien verhalten, wenn und nachdem sie einmal angenommen worden sind im Glauben? Als „ratio post fidem“ ist sie im Stande, dieselben negativ zu begründen, indem sie die vorgebrachten Gegenbeweise zerstört. Auch in positiver Weise vermag sie dieselben einigermaßen zu durchdringen und zu spekulativem Verständniße zu bringen durch Wahrscheinlichkeitsgründe (rationes verisimiles, probabiles), durch hypothetische Gründe und durch Analogieen (similitudines), die dem Kreaturleben entnommen sind [5]). Eine positive Philosophie des Christenthums

---

1) S. ph. I c. 6 macht Thomas nicht bloß Wunder und Weißagungen als solche Argumente geltend, sondern auch den Umstand, daß eine Religion sich nicht durch sinnliche Versprechungen und durch Waffengewalt Eingang zu verschaffen suche, wie es beim Mohammedanismus der Fall sei. Ueber Beweiskraft der Wunder und Weißagungen vergl. S. ph. I c. 9, III c. 154 u. s. w.

2) Die „demonstratio“ hat ihren Spielraum innerhalb der praeambula fidei, nicht über dieselbe hinaus: „rationes demonstrativae inductae ad ea, quae sunt fidei praeambula, non tamen ad articulos...“ S. th. II, 2 q. 2 art. 10 ad 2.

3) „Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim authoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est interiori instinctu Dei invitantis“ ebend. art. 9. ad 3: „credere debet homo ea, quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter authoritatem divinam“ ebend. art. 10 resp. Daß der Glaube nur verdienstlich sei, wenn er von allen menschlichen Beweisen absieht und sich allein auf die göttliche Autorität stützt ebend. ad 1 — 2.

4) „Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali et sic non possunt simul esse visa et credita. Alio modo sub communi ratione credibilis et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi“ ebend. q. 1 art. 4 ad 2. Das Wißen ist nach Thomas ein unmittelbares Schauen, welches durch ein hinzutretendes Urtheil seiner eigenen Objektivität versichert ist und mittelbare Consequenzen daraus ableiten kann. Der Glaube ist zwar auch ein geistiges Schauen, welches sich für objektiv gewiß hält (visio intelligibilis spiritualis nach S. ph. III, 118, 1; in III sent. dist. 24 art. 2 resp.), aber dieses Schauen ist mit einem Jenseits behaftet (fides est argumentum non apparentium). Nicht aus der Gegenwärtigkeit, der Immanenz eines Objektes im Bewußtsein geht dem Glauben objektive Gewißheit zu, sondern aus der Kraft des Willens, welcher selbst das Nichtgegenwärtige als objektiv wahr annimmt: „dicendum, quod illa quae sunt fidei certissime cognoscuntur secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis.. non autem secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat... Et inde est, quod in his, quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente“ de verit. q. 10 art. 6 in contr.

5) Vergl. S. ph. 1 c. 8 — 9, IV c. 1: S. th. II, 2 q. 1 art. 5 ad 2. Die vom hl. Augustin, von Richard von S. Victor und von ihm selbst unternommenen Deduktionen des trinitarischen Gotteslebens haben nur bedingungsweisen Werth nach Art der astronomischen Hypothesen, wie Thomas S. th. 1 q. 32 art. 1 ad 2 erinnert. Sowohl die natürliche Vernunft als die durch den Glauben erleuchtete Vernunft kann nach Thomas das Göttliche auf spekulative Weise erforschen und begründen. Beide erforschen und begründen es durch Analogie d. h. durch die Aehnlichkeit, welche die Kreatur mit Gott hat; nur die erste auf demonstrativ-zwingende Weise, was der zweiten so wenig möglich ist als das vollendete Begrei-

in einem höhern Sinne als dem angegebenen geht nach Thomas über das Maaß des Menschlichen hinaus, so lange wir im Dießeits weilen.

3. Wie die natürliche Intellektualthätigkeit des Menschen mit ihren analogischen Begründungs-Versuchen in das Gebiet des Uebernatürlichen hinüberzugreifen vermag, so greift die übernatürliche Offenbarungsthätigkeit Gottes auch in das Gebiet des Natürlichen herüber. Die „praeambula fidei“ sind auch „articuli fidei“, kirchliche Glaubensartikel, durch übernatürliche Offenbarung Gottes inspirirt [1]). Wenige Menschen kämen ohnedem zur Erkenntniß der natürlichen Vernunftwahrheiten theils wegen Unfähigkeit, theils wegen anderweitiger zeitlicher Beschäftigungen theils wegen Trägheit. Diejenigen, welche zu jener Erkenntniß kämen, würden erst nach schwierigern Untersuchungen in späterem Alter dazukommen und wegen der Schwachheit des menschlichen Erkenntnißvermögens in mannigfache Irrthümer versinken wie die Heiden nach Eph. 4, 17 in solche versunken sind [2]). Ein und dieselben Wahrheiten können also eine doppelte Gewißheit haben — eine natürliche, insoferne sie auf unmittelbarer oder demonstrativer Vernunfterkenntniß beruhen, eine übernatürliche, insoferne sie geglaubt werden auf die Autorität Gottes hin. Nach dem zweiten Gesichtspunkte kann ihre Annahme ein sittlich-religiöses Verdienst ansprechen, nach dem ersten hingegen nicht [3]). Mit dieser Lehre stimmt jedoch keineswegs eine andere Aeußerung zusammen, nach welcher die übernatürlichen Glaubensmysterien aus dem Grunde nicht demonstrirbar sein sollen, weil hiedurch das Glaubensverdienst vernichtet würde [4]).

4. Mit den Hauptgrundlagen der Thomistischen Glaubenslehre ist Duns Scotus einverstanden [5]). Im Einzelnen weicht er vielfach von ihr ab; vor allem dadurch, daß er ihr den Charakter einer eigentlichen Wißenschaft abspricht, worin ihm viele Andere gefolgt sind [6]). Die Lehre des Thomas stehe mit sich selbst im Widerspruche. Ein und dieselben Wahrheiten z. B. die der natürlichen Vernunft können nach ihm sowohl gewußt als geglaubt werden, aber nur von verschiedenen Subjekten, nicht von Einem und demselben Subjekte; hierin sei ihm beizupflichten. Und doch soll nach ihm das übernatürliche Offenbarungsobjekt — das Mysterium

---

sen (comprehensio). Vor diesen zwei Ausschreitungen allein hat sich eine positive Glaubensphilosophie zu hüten (dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio). So nach S. ph. I, 8.

1) „Supernaturali inspiratione“ sind sie zu glauben vorgestellt nach S. ph. I. 4.

2) Ebend.: S. th. I. q. 1 art. 1 resp., II, 2 q. 2 art. 4 resp.: de verit. q. 14 art. 10 resp. Werner II, 142. Nicht alles natürliche Wißen, nur das zum Heile dienende bedarf einer übernatürlichen Offenbarung (S. th. II, 2 q. 2 art. 4 ad 3). Ein und dieselben zum Heile nothwendigen Wahrheiten, welche praeambula ad fidem sind, werden dadurch auch prima credibilia, in quibus omnes articuli implicite continentur (ebend. q. 1 art. 7 resp.), obwohl die Theologie, welche ein Theil der Philosophie ist, von der Theologie, welche zur Heilslehre gehört, der Gattung nach verschieden ist (S. th. I q. 1 art. 1 ad 2); ein und dieselben Wahrheiten werden ja von jeder der beiden unter einem verschiedenen Gesichtspunkte betrachtet (ebend. art. 3 ad. 2, art. 4 resp.).

3) S. th. II, 2 q. 2 art. 10 ad. 1 — 2. Diejenigen Subjekte, welche die praeambula fidei wißen und demonstriren können, vermögen freilich an dieselben nicht zu glauben: „de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem : sed id, quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum.“ Ebend. q. 2 art. 4 ad 2 und q. 1 art. 5 ad 3. Die Offenbarung der praeambula hat für sie bloß den Werth eines Bestätigungsmittels. Wenn ihr Wille indeß zum Glauben bereit wäre auch ohne alle Gründe, die das Wißen bietet, dann entgeht ihnen keineswegs das Glaubensverdienst (ebend. q. 2 art. 10 ad 2). 4) opusc. 70 super librum Boetii de trin. (römische Ausgabe 1570 t. XVII p. 116).

5) Vergl. den Commentar in III sent. dist. 23 — 25. Er unterscheidet eine fides acquisita (natürlich-historischer Autoritätsglauben) und fides infusa (dist. 23 n. 6 ff.), spricht sich ausdrücklich gegen die Demonstrirbarkeit des letztern Glaubens aus (ebend. n. 14), führt gleich Thomas verschiedene Gründe an, warum die demonstrablen Wahrheiten auch geoffenbart werden mußten (in I sent. dist. 2 q. 3 n. 7), protestirt aber feierlichst dagegen, daß alle Gewißheit bloß durch übernatürliche Offenbarung uns zu Theil werden solle. Mit aller Macht bekämpft er den Ultrasupranaturalismus des Heinrich von Gent, nach welchem sich nur durch einen speciellen Einfluß göttlicher Erkenntnißspecies eine feste, irrthumslose Gewißheit erlangen laße. Vielerlei Quellen natürlicher Gewißheit macht er gegen ihn geltend: a) die äußere Sinnenwahrnehmung b) die innere Sinnenwahrnehmung c) die Sinnenerfahrung und d) das evidente Wißen (in I sent. dist. 3 q. 4 n. 6 ff.) 6) Nicht bloß Scotisten und Nominalisten, selbst Thomisten; vergl. Denzinger über rel. Erk. II, 578.

— von Einem und demselben Subjekte zugleich geglaubt und gewußt werden und auf solche Art eine Glaubens-Wißenschaft geschaffen werden können! Wie die Lehre von der Perspektive eine der Geometrie, wie die Theorie der Musik eine der Arithmetik untergeordnete Wißenschaft (scientia subalternata) ist, so soll die Glaubenswißenschaft oder die Theologie der Wißenschaft der schauenden Geister (scientiae Dei et beatorum) untergeordnet sein und aus deren Principien (ex principiis notis lumine superioris scientiae) begründet werden [1]). Unmöglich! ruft Duns Scotus aus. Eine Wißenschaft des Glaubens, sofern beide Worte in ihrer wahren und wirklichen Bedeutung genommen werden, ist ein Widerspruch. Die Theologie kann den Charakter einer Wißenschaft für uns unmöglich aus Principien erhalten, die unserm dießeitigen Wißen ein für allemal entrückt sind; nur für den Gottesgeist und die Geister der Seligen, die da schauen und nicht mehr glauben, kann sie eigentliche Wißenschaft sein [2]). Die Principien, die logischen Formen des natürlichen Wißens, die bedeutsamen Analogieen menschlicher Vernunfterkenntniß können zwar zu höherem Verständniße der göttlichen Glaubensmysterien verwendet werden; doch vermögen alle derartigen analogischen Begründungs- und Deduktionsversuche nur eine uneigentliche Wißenschaftsgestaltung zu bewerkstelligen. So Duns Scotus.

---

§. 19. Kritischer Rückblick.

Es ist ein bekanntes Wort, daß Systeme nur durch Systeme widerlegt werden können; darum möge hier nur einigen aphoristischen Bemerkungen, die lediglich als Andeutungen von Problemen, nicht als prätendirte Lösungen derselben angesehen sein wollen, Raum verstattet sein!

1. Weder die Demonstration im Allgemeinen noch irgend eine Einzelndemonstration im Besondern kann, wie schon früher gezeigt worden, aus dem bloßnegativen Widerspruchsprincipe begriffen werden. Was sich nicht widersprechen soll, muß allen seinen Unmittelbarkeiten nach, muß der dialektischen Vermittlung all dieser ineinszubringenden Unmittelbarkeiten nach vorausgesetzt werden. Der Gegensatz von Ursache und Wirkung, von Grund und Begründetem, von Beweisgrund und Beweisfolge, von praecognitum und conclusum u. s. w., die Spannung all dieser Unmittelbarkeiten gegeneinander, die dialektische Nothwendigkeit, welche den wechselseitigen Uebergang derselben ineinander vermittelt, müßen dem Widerspruchsprincipe aus anderweitigen Gewißheitsquellen zugebracht und hypostasirt werden. Ohnedem wäre nicht von der Stelle zu kommen. Freilich, wenn irgend Etwas (a) Wirkung einer Ursache (b) ist, dann muß es nothwendig kraft jenes Principes Wirkung einer Ursache sein; woher wird aber jene Hypothesis bezogen? woher die Nothwendigkeit, zum a ein b hinzuzugreifen und sie beide zusammenzubegreifen? Woher die Nothwendigkeit, aus dem Endlichen einer gegebenen Größe einen durch kein endloses Mehr oder Minder auszufüllenden Sprung in das unendlich-Große oder unendlich-Kleine hinüberzumachen? Woher die Nothwendigkeit von Endlichem zu Endlichem, vom Endlichen zum relativ-Unendlichen, vom relativ-Unendlichen zum absolut-Unendlichen des Gottesbewußtseins überzugehen? Woher die Nothwendigkeit, von Einem in ein Anderes, ihm incommensurables überspringen zu müßen? woher nur die Möglichkeit hiezu? Diese Nothwendigkeit, diese Möglichkeit ist in erkenntnißtheoretischer Hinsicht, die hier ausschließend in Betracht kommt, nur dadurch begreifbar, daß mit der vermittelnden Funktion des Beweisens die unmittelbare, mit dem ratiocinium oder dem Denken das Anschauen oder Glauben, mit der demonstrativen Erkenntniß die des per se notum, mit der erworbenen Erkenntniß die angeborne in organische Verbindung tritt und umgekehrt nicht minder. Dadurch allein ist der dialektische Fortschritt des Beweises gesichert.

---

[1]) Vergl. Thom. S. th. I q. 1 art. 2: de verit. q. 14 art. 9 ad 3.

[2]) Prol. q. 3 n. 29 — 30: in III dist. 24 n. 2 — 4: report. Paris. in eundem locum n. 3 — 6: de Rada controversiae inter s. Thomam et Scotum 1599 contr. II.

Dadurch allein sind dem Widerspruchsprincipe lebendige Voraussetzungen geschaffen. Diese in der Scholastik mehr stillschweigend aufgenommenen Wißens- und Glaubens-Voraussetzungen zu klarem und deutlichem Bewußsein zu erheben, aus ihrer eigenen Natur spekulativ zu rechtfertigen und architektonisch zu gestalten, bildete und bildet eines der wichtigsten Probleme neuerer Philosophie.

2. Im Zusammenhange mit früheren kritischen Aeußerungen [1]) müßen wir daran die weitere Bemerkung knüpfen, daß die Aristotelische Scholastik das Moment der unmittelbaren Gewißheit, des per se notum, der angebornen Wißens- oder Glaubenserkenntniß theilweise zu stark in den Hintergrund gedrängt habe, vielfach hierin abweichend von der frühern Scholastik, die sich mehr der lebensfrischen Anschauung Platonisch-Augustinischer Mystik überlaßen hatte. So wird z. B. von Thomas und Duns Scotus der substanzielle Lebensbestand, die Wahlfreiheit des persönlichen Menschengeistes zu beweisen versucht, ohne daß die frische Unmittelbarkeit dieses Substanzialitäts- und Freiheitsbewußtseins, das per se notum esse derselben in gleichmäßiger Weise zum Ausdrucke gebracht wäre. Die Gottesexistenz gilt als ein Ansichgewißes unter der Voraussetzung der wahren Gottesidee; diese selbst aber gilt nicht als ein per se notum, gilt nur als ein aus dem kreatürlichen Sein und Wesen Beweisbares. Das unmittelbare Gottesbewußtsein soll das mittelbare zur Voraussetzung haben, nicht umgekehrt. Die Anselmische Lehre, welche der Idee des vollkommensten Seins ebensowohl unmittelbare als mittelbare, ebensowohl ontologische als kosmologische Gewißheit zuerkannt hatte, wird von Thomas und Duns Scotus angestritten. In dem göttlichen Lichte schauen wir Alles, dieses Licht selber schauen wir Dießseits auf keinerlei Weise, wie wir in dem irdischen Sonnenlichte Alles wahrnehmen, ohne es selber wahrzunehmen. Wir schauen Alles in dem göttlichen Lichte, indem wir Alles nach der geschaffenen Wahrheit der ersten Principien, die ein Bild der ungeschaffenen Wahrheit sind, meßen und beurtheilen. In diesem offenbar sehr ermäßigten Sinne will das Augustinische Wort gedeutet werden, daß wir Alles in Gott und seinen ewigen Ideen schauen. Die ersten Principien, der Begriff des widerspruchslosen Seienden und deßen Paßionen sind unserm Wißen gegenwärtig in unmittelbarer Intellektualanschauung; die ungeschaffene Wahrheit nur in diesem ihrem geschaffenen Bilde, nicht als solche [2]). Eine sehr dunkle Lehre, voll entwicklungsfähiger, tiefsinniger Elemente! Doch jedenfalls bleibt es eine ihr noch anhaftende Unangemeßenheit, daß der durch den sprachlichen Verkehr [3]) gebildete Menschengeist aus der geschaffenen Naturwelt vermittelst der ihm eingeschaffenen ersten Principien zur Idee eines ungeschaffenen, allvollkommnen, absolut-unendlichen Wesens beweisend fortgehen soll ohne alles unmittelbare Gottesbewußtsein. In Ermanglung dieses letztern muß eben die Gottesidee durch einen verschwiegenen Anschauungs- oder Glaubens-akt ergriffen und vorausgesetzt worden sein; der dialektische Proceß des Beweisens wäre ohnedem sogleich in Stockung gerathen. Die Polemik gegen die Anselmische Unmittelbarkeitslehre corrigirt sich auf diese Weise von selbst. Unser Gottesbewußtsein und unser Weltbewußtsein, das göttliche Wort in uns, welches alle Menschen erleuchtet und unser eigenes, das göttliche Vernunftlicht in uns und unser eigenes, das natürlich-theosophische Gotteslicht in uns und unser eigenes (anthroposophisches) sind zwei Principien, deren beiderseitige Unmittelbarkeit nicht in der Vermittlung untergehen darf noch umgekehrt. Dieses Problem aus dem Dunkel einer

---

[1]) §. 5 n. 2. [2]) „Quia per eam (veritatem primorum principiorum) judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare“ de verit. q. 1 art. 4 ad 5: „omnia dicimur in Deo videre . . ., inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis“ S. th. I q. 12 art. 11 ad 3. Außerdem sucht Thomas die Platonisirende Lehre Augustins so zu deuten S. ph. III, 47: S. th. I q. 84 art. 5. Duns Scotus verbreitet sich weitläufig über dieselbe in I sent. dist. 3 q. 4. n. 18 — 23. Vergl. über diese Augustinische Lehre A. Stöckl: die spec. Lehre vom Menschen und ihre Geschichte 1859 II, 358 — 363.

[3]) Die empirische Nothwendigkeit des sprachlichen Contactes, des positiven Unterrichtes zur Erweckung des vernünftigen Bewußtseins wird von jenen Heroen der Scholastik keinesfalls bei Seite geschoben, wie man manchen Darstellungen zufolge vermeinen sollte: vergl. de verit. q. 11: S. th. I q. 117 art. 1: Duns Scotus in I an. post. q. 2.

mehr stillschweigend festgehaltenen Voraussetzung zu befreien, kräftig zu formuliren und zu einem Mittelpunkte der Forschung zu gestalten, fiel der modernen Theosophie als Aufgabe zu von Tauler bis Malebranche, von J. Böhme bis Fr. Baader. Sie liefert Fermente zu einer volleren Entwicklung der scholastischen Erkenntnißlehre wie die neben ihr herlaufende und sich mit ihr vielfach verschlingende systematische Philosophie der neuern Zeit; nur von entgegengesetzter Seite her und unter Gefahren und Irrungen anderer Art.

3. Woher nun die jedem Beweise zu Grunde liegenden Unmittelbarkeiten? Sie sind in erkenntnißtheoretischer Hinsicht theils einem apriorischen Bewußtsein sinnlich-übersinnlicher Natur theils einem aposteriorischen Bewußtsein und in letzterem Betrachte wieder einem sinnlichen oder intellektualen Wißen oder Glauben entnommen. Der Glaube selbst kann frühern Darlegungen zufolge ein menschlicher oder göttlicher Autoritätsglauben oder ein Intellektualglauben sein [1]). Je nach dem Charakter dieser zu Grunde liegenden Unmittelbarkeiten ist auch die Vermittlungsform, die Beweisform eine verschiedene: eine apriorische oder eine thatsächlich-concrete in lebendigem Wißen oder Glauben. Je nach diesen verschiedenen Beweisformen ist wieder der Beweiszwang ein verschiedener. In umgekehrter Weise gilt das Nämliche: je nach dem Charakter dieser zwingenden Beweisform ist auch die unmittelbare Gewißheitsart eine verschiedene; tragen und begründen sich ja beide als Wechselvoraussetzungen.

Die Gewißheit des puren Intellektualwißens und des Intellektualglaubens wird von Thomas und Duns Scotus noch nicht unterschieden [2]). Erst die kommenden Ereigniße und Revolutionen im Gebiete des philosophischen Geistes haben es unerläßlich gemacht, diejenigen allgemein-menschlichen Gewißheiten, die noch einen Rest von Dunkelheit, von Transcendenz an sich tragen und ebendeßhalb der Anerkennung von Seiten des Willens nicht schlechthin und unter allen Umständen versichert sein müßen, von den rein-immanenten Gewißheiten zu unterscheiden und durch specielle Namensbezeichnung abzugrenzen, ohne die Einheit beider hiebei fallen zu laßen. Die Gewißheiten der erstern Art können allerdings bewiesen werden, wie schon gezeigt worden, aber nicht durch rein-immanente, schlechthin zwingende (strikte) Beweise gleich den Gewißheiten der zweiten Art. Versuche wie diese: den substanziellen Lebensbestand der Kreatur aufzuweisen, so daß sie nicht als der in die Spannung der Potenzen versetzte absolute Geist erscheint, die Möglichkeit des Kreaturlebens als grundverschieden von der Möglichkeit des Gotteslebens, die Uebersetzung ihrer ideellen Existenzweise in die reelle als freie Schöpfung aus Nichts aufzuzeigen, die Möglichkeit einer normalen Lebensentwicklung der Kreatur ohne alle Nothwendigkeit von Natur- und Geistübel darzuthun, die substanzielle Selbstständigkeit, Wahlfreiheit und Unsterblichkeit des persönlichen Einzelgeistes u. s. w. zu erweisen — alle diese Versuche werden immer und allzeit mislingen, wenn sie durch rein-immanente Wißenskraft des dermaligen Menschengeistes oder durch apriorische Wißenskraft oder Beweiskraft zur Ausführung gebracht werden sollen. Durch unbedingte Reproduktion des altscholastischen Beweisverfahrens den Geist der von der philosophischen Tradition des Mittelalters abgefallenen modernen Systeme bewältigen, ihren pantheistischen Dämon beschwören und auf solche Weise eine „neue Scholastik" in die Philosophie der Gegenwart einführen zu wollen, das heißt Unmögliches zu leisten versuchen. Ohne Fortbildung der Scholastik — keine Neubelebung der Scholastik. Doch hierüber wäre eher ein Buch zu schreiben als — ein paar Zeilen [3]).

---

[1]) Vergl. §. 9 n. 3 oben. [2]) Der Glaubensbegriff beider Denker beschränkt sich auf den menschlichen und göttlichen Autoritätsglauben. Nur die Zustimmung zu fremdem Zeugniße (testimonium alienum), nicht die Zustimmung zum Zeugniße des eigenen Intellektes (testimonium proprii intellectus) wird im eigentlichen Sinne Glauben genannt: Thomas de verit. q. 14 art. 9 resp., com. in III sent. dist. 23 art. 2 und com. in ep. ad Hebraeos c. 11 lectio 1: Duns Scotus in III sent. dist. 23. n. 6. Das von uns mit dem Namen des Intellektualglaubens Bezeichnete wäre nach diesem Sprachgebrauche nur in uneigentlichem Sinne mit diesem Namen zu bezeichnen: vergl. Suarez de fide disp. 1 sectio 1, Denzinger über rel. Erk. II S. 426 ff, 463 — 4. Wenn nur obiger doppelte assensus ad testimonium proprii intellectus unterschieden wird — über die eigentliche oder uneigentliche Nomenklatur wollen wir nicht rechten.

[3]) Selbst diejenigen Männer der Neuzeit, welche sich vorzugsweise dem scholastischen Beweisverfahren anschloßen, ha-

Hiemit sind wir zugleich auf einen Punkt gestoßen, der uns zu einem großen Theile den Widerstreit scholastischer Beweisversuche aufhellt und erklärlich macht, der uns die Scholastik in dem Gegensatze ihrer sich-selbstbekämpfenden Richtungen, deren Fixirung und Ausgleichung zu einer unaufschiebbaren wißenschaftlichen Nothwendigkeit geworden ist, als negatives Bestätigungsmittel unsers eigenen erkenntnißtheoretischen Fortbildungsversuches erscheinen läßt. Ueberzeugungen, dem lebendigen Intellektual- oder dem Offenbarungsglauben entfloßen, werden von der Einen dieser Lehrrichtungen mithereingenommen in die aprioriſche Nothwendigkeit des Widerspruchsgesetzes und unter dieser Voraussetzung strenge bewiesen; von der andern dagegen werden sie als Ueberzeugungen erkannt, die vom Standpunkte des bloßen Wißens aus bezweifelt werden, umsoweniger also auf Beweisnothwendigkeit gegründet werden können. So macht z. B. Duns Scotus gegen Thomas geltend, daß die persönliche Unsterblichkeit des Menschen, die Schöpfung aus Nichts weder durch bloßthatsächliches noch durch evidentes Wißen unmittelbarer oder mittelbarer Art völlig außer Zweifel gestellt werde. Duns Scotus steht insoweit in vollem Rechte. Hätte er dieser Skepsis eine durchgreifende Anwendung gegeben, um die angezweifelten Gewißheiten durch Ueberwindung dieser ihrer Negativität in höherer Weise zu bewähren, so hätte er mit Einem Schlage vorausgenommen, was die kommenden Jahrhunderte erst unter gewaltigen Revolutionen langsam zur Entwicklung bringen konnten. Er hätte in diesem Falle eine positive Reform der Scholastik eingeleitet, während er in Wahrheit, jede der obigen Bedingungen unerfüllt laßend, nur den ersten Anstoß gab zur Erschütterung derselben, also nur einen ersten negativen Fortschritt über sie hinaus erzielen half. Wie viele von ihm eifrigst verfochtenen Beweise müßten consequent nicht der nämlichen Skepsis verfallen wie z. B. die Unsterblichkeitsbeweise? Und wenn dem Unsterblichkeitsbewußtsein keine rein-immanente Gewißheit zukommt, ist ihm damit schon alle und jede Gewißheit auf dem Standpunkte des natürlichen Intellektes genommen und eine bloße Probabilität übrig gelaßen? Ist diese Folgerung von probehaltiger Kraft? Gibt es nicht, wenn man einmal zu unterscheiden anfängt, unendlich viele voneinander unterscheidbare Gewißheitsarten? Widerspricht ferner ein unvermittelter Dualismus von Gott und Materie nicht schon dem logisch-aprioriſchen Begriffe des Absoluten? Ist mit dieser Gegenannahme die Achillesferse des strikte

---

den größere oder kleinere Umbildungen deßelben vorgenommen. Perrone, Liberatore haben sich am getreuesten dem Beweisverfahren des heiligen Thomas angeschloßen; aber in einzelnen metaphysischen Punkten z. B. in der Lehre von der strikten oder nichtstrikten Beweisbarkeit der Schöpfung aus Nichts, der Zeitlichkeit dieser Schöpfung u. s. w. wird die Fährte deßelben verlaßen, nicht zu reden von den naturphilosophischen Beweisen. Balmes unterscheidet vom Principe des thatsächlichen und evidenten Wißens das Princip des Intellektualglaubens (vergl. oben §. 9 n. 4) — offenbar eine bedeutende Erweiterung der Thomistischen Doktrin! Doch gewinnt dieses Princip bei ihm noch nicht seine volle Anwendung, indem Ueberzeugungen, die einen bloßen intellektualen Glaubensbeweis zulaßen — Ueberzeugungen metaphysischen Inhalts ebenso gut wie die von der Existenz der Dinge außer uns — von ihm nebenbei auch auf schlechthinzwingende Wißensbeweise gestützt werden. Ebenso von Rozaven, Chastel, Maret und Gratry in Frankreich. Letzterem kommt das Verdienst zu, auf die theosophische Natur des uns angebornen, geheimnißvollen, gottberührenden Sinnes mit der vollen Kraft eines beredten Geistes aufmerksam gemacht zu haben. Der Einfluß seiner Ordensgenoßen Thomaßin und Malebranche auf ihn ist hierin keineswegs zu verkennen. Jenen ursprünglichen, allen induktiven Gottesbeweisen zu Grunde liegenden Gottessinn faßt er als natürlichen Intellektualglauben von sittlich-freiem Charakter, will aber die schlechthin-zwingende Evidenz des Gottesbewußtseins in Einem Zuge damit festhalten (über Erk. Gottes I, 464 — 5). Die Unmittelbarkeit des natürlichen Glaubensbewußtseins und des rein-immanenten Wißens treten hier noch gemischt auf, noch nicht als geschiedene Sphären. Diese Scheidung hat in der entschiedendsten Weise Kuhn vollbracht (Jacobi und die Philosophie seiner Zeit 1834. Dogmatik erster Band 1846). Zu einer weitern Fortbildung der scholastischen Erkenntnißlehre hat er dadurch einen bedeutenden Anstoß gegeben Da jedoch an dem ursprünglichen (vorphilosophischen) Glaubensbewußtsein mehr das Moment der Unmittelbarkeit als das Moment der beweisenden Vermittlung hervorgekehrt wurde — namentlich in der Gotteslehre — so konnte diese Darstellungsform verschiedene Beanstandungen und Misverständniße nach sich ziehen (Staudenmaier Dogm II, 18: Dischinger Grundriß zum Systeme der christl. Philos. 2te Aufl. 1852 S. 161 — 6).

verfahrenden Beweises einer Schöpfung aus Nichts schon getroffen? Es kann nicht geläugnet werden, daß Duns Scotus der menschlichen Gewißheitskraft in diesen Fragen einen zu großen Abbruch thue und dem Skepticismus in die Hände arbeite, was seine Schule zum Theil, wie gezeigt worden, zu verbeßern strebte.

Die natürliche Gewißheit des reinen Intellektualwißens oder des Intellektualglaubens findet ihre Ergänzung an der historisch vermittelten Gewißheit des innerlich erleuchtenden Gnadenglaubens, die natürliche Gottesweisheit an der übernatürlichen, die Theosophie des Naturlichtes an der Theosophie des Gnadenlichtes, das göttliche Wort der ersten Schöpfung an dem Worte der zweiten Schöpfung und diese zwei Worte wachsen aus in das Eine Wort des Lebens und der Unsterblichkeit. — Thomas und Duns Scotus haben die Bedeutung dieser zwei Worte zu wahren gesucht ohne Vermischung beider, ohne Trennung beider, ohne das Eine im Andern aufgehen zu laßen, ohne die natürlichen (vernünftigen) Glaubwürdigkeitsmotive im übernatürlichen Glaubensmotiv verschwinden zu laßen oder umgekehrt [1]), ohne das rationelle Moment an des supranaturalistische aufzuopfern oder umgekehrt. Die Grenzmarken beider Worte gegeneinander haben sie verschieden bestimmt [2]), doch einhellig stimmen sie zusammen in der Grundannahme, daß die philosophische Thätigkeit im Gebiete des zweiten Wortes oder des dem Glauben offenbar wordenen Mysteriums nur analoge Constructionen, nicht vollendete, das Wesen selbst ausmeßende Constructionen zu gewinnen vermöge.

4. Thomas und Duns Scotus haben die Gewißheitsformen des außerphilosophischen und des philosophischen Erkennens, in ihren Darstellungen meistentheils nicht unterschieden. Soweit sie dieselben im Gebiete des natürlichen Wißens unterschieden haben, laßen sie die ersteren übermäßig zurücktreten vor den letztern. Dieses erklärt sich einfach daraus, daß die gesunden Aeußerungen der allgemeinen Menschenvernunft von ihren in den heidnischen Religionen mituntermischten krankhaften Affektionen zu wenig ausgeschieden werden, während hingegen die Aeußerungen der natürlich-philosophischen Vernunft, als deren vorzüglichster Repräsentant Aristoteles erscheint, beinahe durchgehends in einem mit den christlichen Ueberzeugungen übereinstimmenden Sinne ausgelegt werden [3]). Ein zwischen der gemeinen und der philosophischen Vernunft angestellter Vergleich muß in Folge hievon einen craßen Gegensatz beider ergeben, muß die erstere zu sehr in

---

[1]) Besonders die Nachscholastik hat sich auf Grund der Thomistisch-Scotistischen Lehrbestimmungen viel beschäftigt mit der Cardinalfrage: wie diese beiderlei Motive sich im Glaubensakte miteinander ausgleichen können? Wie die Evidenz des erstern, insoweit ihm solche zukommt, mit der Inevidenz des zweiten? wie die Vernünftigkeit des Glaubensaktes mit der übernatürlichen Verdienstlichkeit deßelben? wie es möglich sei, die blinde Willkühr dieses Aktes zu vermeiden ohne doch die wahlfreie Bethätigung deßelben anzutasten? Vergl. Denzinger über rel. Erk. II, 484 — 536.

[2]) Darin begegnen sich indeß beide, die göttliche Trinität als einen für die philosophische Erfaßung deßelben vorauszusetzenden Glaubensartikel anzunehmen — eine Bestimmung, die bekanntlich von Günther (namentlich in der vierten Beilage zum ersten Bande der „Vorschule" gegen den Thomistisch gesinnten Maret und in den „Januskopfen" S. 238 ff. gegen Rozaven), neuerdings auch von Frohschammer (Einl. in die Philos. S. 279 ff.) auf die „historischen Mysterien des Christenthums" eingeengt wurde. Von dieser Fundamentalfrage müßen wir gegenwärtig Umgang nehmen, um nicht allzusehr die Grenzen einer Gelegenheitsschrift zu überschreiten.

[3]) Nach der Auslegung des hl. Thomas hat Aristoteles z. B., um an einige schwebende Punkte zu erinnern, die Individualität des thätigen Intellektes, die Informirung des Leibes durch die intellektive Seele in positiver Weise gelehrt, der Unsterblichkeit des individuellen Menschengeistes und der zeitlichen Schöpfung aus Nichts wenigstens nicht mit demonstrativen Gründen widersprochen. Duns Scotus stellt die Lehre des Aristoteles schon in viel stärkeren Gegensatz zum Christenthume. Daß er die intellektive Seele als Form des Körpers, nicht bloß als äußere Bewegerin deßelben angesehen habe, muß dahingestellt gelaßen werden (de rerum pr. q. 9 n. 14, 29 — 30): die Unsterblichkeit der Seele läßt Aristoteles in Zweifel, die nothwendige Wirkungsweise Gottes und die Ewigkeit der Welt scheint er in positiver Weise festzuhalten u. s. w. Das Bestreben. hinter allen christlichen Versionen des Aristoteles den heidnischen Urtext deßelben wiederzufinden, trat erst zwei Jahrhunderte später in den Vordergrund der Untersuchungen, namentlich in den Schulen der sogenannten „reinen" Peripatetiker.

Schatten, die letztere zu sehr ins Licht stellen [1]). Umgekehrt verhält es sich im Gebiete der übernatürlich geoffenbarten Glaubensmysterien: hier tritt den Lehrsystemen jener Denker zufolge die spekulative Gewißheit merklich zurück vor der positiv-theologischen Gewißheit [2]).

Auch von dieser Seite her bietet die Scholastik mannigfaltige Keime dar für eine weitere Ausbildung der Erkenntnißlehre als philosophischer Einleitungswißenschaft. Als Aufgabe und zwar als Endaufgabe einer solchen ist es zu bezeichnen, die Gewißheitsformen des allgemein-menschlichen Wißens- und Glaubensproceßes dialektisch hinüberzubilden in die Gewißheitsformen des positiv-wißenschaftlichen und des philosophisch-wißenschaftlichen Erkenntnißproceßes, ohne die frühern durch die spätern dialektisch verschlingen zu laßen oder umgekehrt, ohne im Unterschiede ihre Einheit preiszugeben oder umgekehrt, ohne in der lebendigen Strömung ihres Werdens das Princip zu verlieren, welches die alltragende, allbewegende Seele derselben ausmacht. Die Einleitungswißenschaft — besonders in der neuern Zeit angestrebt unter den manigfaltigsten Gestalten [3]) — ist Nichts Anderes als die hellere und hellere Erinnerung dieses philosophischen Principes. Sie vermöchte sich deßelben nicht zu erinnern, sie vermöchte es nicht zu suchen und nicht zu finden, wenn in diesem Erinnern, diesem Suchen und Finden es nicht selber dunkler oder halbbewußter Weise das Erinnernde, Suchende und Findende wäre. Hat endlich dieses Princip sich in seiner ganzen, concreten, voraussetzungslosen Fülle für das Bewußtsein gefunden, dann beginnt die in klarbewußter Weise vorsichgehende Entwicklung deßelben oder — das philosophische System selbst.

---

1) Der wißenschaftlich Ungebildete kann nach Thomas und Duns Scotus in den naturreligiösen Wahrheiten ohne Hilfe einer übernatürlichen Offenbarung beinahe nur in Irrthümer fallen. So kann z. B. die immaterielle Wesenheit, Unräumlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit des persönlichen Menschengeistes, die Existenz des allvollkommensten Wesens u. s. w. nach Thomas nur durch Gelehrten-Demonstration erwiesen werden (§. 14 n. 4). Die gemeine Menschenvernunft kann sich der religiösen praeambula fidei beinahe durchgehends nicht vermittelst der Demonstration bemächtigen, sondern entweder gar nicht oder durch Autoritätsglauben oder durch die allen Menschen, mit Ausnahme der Blödsinnigen zugängliche „cognitio ut in pluribus.“ Aber in welche enge Grenzen ist diese letztere Erkenntnißart nicht eingeschloßen? Sie besteht nach Thomas in einem leichtzuvollbringenden rationellen Schluße von der Wirkung auf die Ursache, von den Thätigkeiten der Seele auf ihre Existenz, von der in der Welt herrschenden Ordnung auf einen Ordner der Dinge. Ihr mischet sich sehr leicht der Irrthum bei. Darum haben die Heiden zum Theil die Gestirne für göttliche, weltordnende Mächte gehalten, zum Theil die Elemente u. s. w. Das Wesen der Seele, des ersten Ordners kann nicht wie die Existenz derselben durch diese niedere, den meisten Menschen zugängliche Erkenntnißart, sondern nur durch die höhere demonstrative Erkenntnißart vergewißert werden. So nach S. phil. III c. 38 — 39.

2) Jene Systeme läugnen es wenigstens nicht ab, daß die analogisch nachconstruirende Erkenntniß über die bloß negative und wahrscheinliche Begründung der Glaubensmysterien hinaus eine positiv-spekulative und gewiße Begründung zu erzielen vermöge, obwohl sie es auch nicht besonders betonen. Ein zwischen Denzinger und Dischinger vielverhandelter Streitpunkt!

3) Schon die „meditationes“ von Descartes, Lockes „essay concerning human understanding“, Leibnitzens Gegenschrift „nouveaux essais sur l'entendement humain“ und Humes „inquiry concerning human understanding“ sind Ausflüße eines solchen Bestrebens; im eigentlichsten Sinne aber erst Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und Hegels „Phänomenologie“, die den Streit über Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit einer philosophischen Einleitungswißenschaft zur vollen Flamme anfachte. Berger, Troxler, Krause, Fr. Baader, J. H. Fichte, Sengler, K. Ph. Fischer, Chalybäus, Ulrici und andere Forscher haben dem nämlichen Bestreben in den manigfaltigsten und zum Theil entgegengesetztesten Weisen einen wißenschaftlichen Ausdruck zu verleihen gesucht.